

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسائل فلسفہ

مُصَنَّفَةُ

بی۔ رسل

فُتْرَتِ جَنَّةِ

مولوی محمد معین الدین حسنا انصاری

بی۔ اے (کنٹری) ایم۔ آر۔ اے۔ بیس - بیرسٹریٹ لا
۳۳۳۳۳۳ ۳۳۳۳۳۳ ۳۳۳۳۳۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یہ کتاب مسرز ڈیس اینڈ نارگیٹ لندن کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کر کے
طبع و شایع کی گئی ہے -

ویساچہ

چونکہ کسی سبلی تنقید کا عمل نہ تھا اسلئے میں نے صفحات ذیل میں فلسفہ کے صرف انہی مسائل کے بیان پر اکتفا کی ہے جنکی بابت میرے نزدیک کوئی بات ایکابی یا لکھ آدم کہی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اس تصنیف کا اکثر حصہ ابد الطبعیات پر نہیں بلکہ نظریہ علم پر مبنی ہے اور بعض مباحث جن میں فلاسفہ بہت کچھ رد و قدح کی ہے اگر کہیں بیان میں آئے ہیں تو نہایت اختصار کے ساتھ۔

مجھے جی۔ ای۔ مور صاحب اور جے۔ ایم کیچرس صاحب کی غیر مطبوعہ تحریروں سے بہت قابل قدر امداد ملی ہے۔ موصوف اول سے عطیات اور اشیائے طبیعی کے بارہ میں اور دوسرے صاحب سے ظن اور استقراء کے باب میں۔ اور پروفیسر گھبرٹ مرے کی تنقیدات و تجاویز سے بھی میں نے مقصد بہ فائدہ اٹھایا ہے۔

مصنف

فہرست مضامین مسائل فلسفہ

صفحہ نمبر	مضمون	پاگہ
۱۰	باب اول - شہود و حقیقت	۱
۱۸	باب دوم - ماد کا وجود	۲
۲۶	باب سوم - مادہ کی اصلیت	۳
۳۳	باب چہارم - تصویریت	۴
۴۵	باب پنجم - علم بر بنائے معرفت و علم بر بنائے بیان	۵
۵۳	باب ششم - استقرا	۶
۶۲	باب ہفتم - علم اصول عامہ	۷
۷۰	باب ہشتم - علم وہابی کیونکر ممکن ہے	۸
۷۸	باب نہم - عالم کلیات	۹
۸۶	باب دہم - ہمارا علم کلیات	۱۰
۹۲	باب یازدہم - علم وجدانی	۱۱
۱۰۲	باب دوازدہم - حق اور باطل	۱۲
۱۱۱	باب سیزدہم - علم - خطا - اور ظن غالب	۱۳
۱۲۰	باب چہار دہم - فلسفہ علم کے حدود	۱۴
۱۲۶	باب پانزدہم - جنس فلسفہ کی قدر و قیمت	۱۵
۱۳۸	فلسفہ کے متعلق کتابوں کی فہرست	۱۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسائل فلسفہ

باب اول - شہود و حقیقت

(۱)

۹ سو
ایہ دنیا میں کوئی ایسی مثال موجود ہے جس میں ظلم کو وہ درجہ و ثوق حاصل ہو گیا ہو کہ کسی صاحب فہم انسان کے لئے اس میں شک کی کوئی گنجائش نہ پائی جائے؟ یہ سوال خواہ بادی النظر میں مشکل نہ معلوم ہو لیکن درحقیقت یہ منجید دنیا کے مشکل ترین سوالات کے ہے۔ اگر یہی بات ہماری سمجھ میں آجائے کہ اس سوال کے کسی قابل اعتماد سیدھے سادے جواب کی تلاش میں کیا زحمتیں پڑیں گی تو جان لینا چاہئے کہ ہم فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنے کے لئے بخوبی تیار ہو گئے۔ کیونکہ فلسفہ میں ساری کوشش اسی قسم کے انتہائی مسائل کے حل کرنے میں صرف کی جاتی ہے کہ اس ضمن میں اس بے پروائی اور غفلت کا کوئی دخل نہیں آیا جاتا جو وہ مردانِ زندگی بلکہ سائنس میں عام طور پر جاری رکھ جاتی تھیں۔ یہ کوشش شانِ تقدس کے ساتھ جوتی ہے۔ یعنی ادوں تمام باتوں کی پوری چھان بنان کر لینے کے بعد جاری کی جاتی ہے جنکی وجہ سے اس طرح کے سوالات سمجھی ہو گئے ہیں۔ اور ابتدا ہی سے اون تمام اہمات و اشتباہات کا لحاظ کر لیا جاتا ہے جو ہمارے عام تصورات میں نہ ہاں ہوتے ہیں۔

روزِ مزہ کی زندگی میں ہم بہت سی ایسی باتوں کو یقینی قرار دے لیتے ہیں جنکی جلیغ اگر ذرا بھی سختی کے ساتھ کی جاتی ہے تو میری طور پر اس میں اس قدر تناقص نکلتے ہیں کہ پھر بغیر شدید غور و فکر کے کچھ میں نہیں آتا کہ ہم کس بات کو باور کرنے کے مجاز ہیں۔ یقین کی تلاش میں یہ قدرتی امر ہے کہ ابتدا موجودہ تجربات سے کی جائے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ایک معنی سے علم انہی تجربات کے ذریعہ سے حاصل بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس باب میں کہ وہ کیا ہے جس سے ہمارے بلا واسطہ

تجربے اکاہ کرتے ہیں جو قول ہو گا غائب صبح ہو گا۔ میں سمجھ رہا ہوں کہ اس وقت میں ایک کرسی پر بیٹھا ہوا ہوں۔ ایک میز میرے سامنے ہے جسکی ایک خاص شکل ہے اور اوپر کچھ اور اراق دکھائی دیتے ہیں جن پر قلمی یا پتھری ہوئی تحریر بھی ہے۔ پھر جو ذرا گردن کو موڑ کے دیکھتا ہوں تو کھڑکی کے باہر عاتق بادل کے محوئے اور دھوپ نظر آنے لگتی ہے مجھے یقین ہے کہ آفتاب زمین سے نوکر و تیس لاکھ میل پر ہے۔ اوسکا کرہ آتشیں زمین سے کئی گنا بڑا ہے زمین کی گردش محوری کی وجہ سے ہر صبح کو طلوع ہوتا ہے اور ایک غیر محدود زمانہ تک آئندہ بھی یونہی طلوع ہوتا رہے گا۔ مجھے یقین ہے کہ اگر کوئی اور صحیح اخلاقت انسان میرے کمرہ میں وارد ہو تو اوس کو بھی وہی کرسیاں وہی میز اور وہی کاغذات دکھائی دینگے جنہیں میں دیکھ رہا ہوں۔ پھر یہ کہ جو میز میں دیکھ رہا ہوں وہی ہے جس پر میرا بازو تکیہ کئے ہوئے ہے۔ یہ سب باتیں اس قدر بیسی ہیں کہ کسی شخص کے سامنے دہرانے کے لائق بھی مشکل سے ہونگی۔ البتہ ہر اوس شخص کے جس کے نزدیک سرے سے یہی امر عرض شک میں ہو کہ مجھے کچھ علم بھی ہے۔ تاہم پھر بھی ان باتوں پر معقول شکوک ہو سکتے ہیں اور قبل اسکا کہ ہم اپنے بیان کی صحت کی جانب سے بوری طرح مطمئن ہو سکیں ان تمام امور پر اقیانوس کیساتھ بہت کچھ بحث کی ضرورت ہوگی۔

ان مشکلات کی تصریح کے لئے ذرا اسی میز پر دھیان جانے دیجئے۔ آنکھ کے لئے یہ مستطیل افائی اور چکدار ہے۔ چھونے میں پکٹی ٹھنڈی اور سخت ہے۔ جب اسے کھٹکھٹاتا ہوں تو اس سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے جس سے لکڑی ہونا پایا جاتا ہے۔ اگر کوئی اور شخص اسکو چھوئے دیکھے اور آواز سنے تو وہ بھی میرے اس بیان سے اتفاق کرے گا۔ حتیٰ کہ پھر کوئی نیا سوال نہ پدید ہو گا۔ لیکن جوں ہی زیادہ اور صحت کا خیال آتا ہے ہماری دشواریاں نمودار ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ کہ مجھے یقین ہے کہ یہ میز درحقیقت ہمارا سر کیڑنگ ہے پھر بھی اس کے دو حصے جن پر روشنی پڑتی ہے دوسرے حصوں کے دیکھتے ہوئے بہت زیادہ چلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور بعض حصے روشنی کے الٹ پھیر سے بالکل سفید سے معلوم ہوتے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ اگر میں ذرا بھی جنبش کروں تو جن حصوں پر عکس پڑتا ہے وہ بدل جائینگے اور میز پر رنگ کے جو تغیرات نمایاں میں پلٹ جائینگے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر اس میز پر کئی آدمی ایک ساتھ نظر جمائیں تو ان میں سے دو آدمی ٹھیک ایک طرح کی رنگ آمیزی ہرگز ملاحظہ کر سکیں گے۔ کیونکہ دو شخص کبھی کسی مشترک نقطہ نگاہ پر ایک ساتھ پہنچ ہی نہیں سکتے۔ او

جہاں نقطہ نگاہ میں فرق آیا روشنی کے طرز انکاس میں بھی فرق پیدا ہو گیا۔
 ایسے فرق اکثر علی اغراض کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ لیکن نقاش رنگیں نکھائیے
 تمام اہمیت ایسے ہی فرقوں کو حاصل ہے۔ نقاش کو یہ سمجھنے کی عادت چھوڑنا پڑتی ہے کہ جو رنگ
 باہمی النظریں کسی شے کا حقیقی رنگ قرار دیتا ہے وہ اسی صورت سے دکھائی بھی دیتا ہے۔ اور کو
 تمام پیش نظر اشیاء کو اس صورت پر دیکھنے کی عادت ڈالنا ہوتی ہے جس ہیئت سے کہ وہ نمودار
 ہوں۔ بس اسی جگہ سے اون تفریقات کی حد شروع ہوتی ہے جنکی وجہ سے فلسفیانہ مباحثیں
 سب سے زیادہ گتھیاں پڑتی ہیں۔ منجملہ ان تفریقات کے ایک تفریق للظاہر، ”در تحقیق“
 کی ہے۔ یعنی اشیاء عالم نمایاں کیونکر ہوتی ہیں اور انکی اصلیت کیا ہے۔ نقاش کا مقصد
 انکی صورت ظاہری دریافت کرنا ہے۔ عام کاروباری لوگ اور ارباب فلسفہ اصلیت
 کے جو یا ہیں۔ لیکن فلاسفہ کی جانب بہ نسبت ہر کار پر روز آدمی کے زیادہ شدید ہوتی ہے بلکہ زحمت نگیز
 بھی کیونکہ فلاسفہ کو اس راہ کی تمام دشواریوں کا احساس قبل ہی سے ہو جاتا ہے۔

پھر اسی میز کو لیجئے۔ ہم اوپر جس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں اس سے واضح ہو گیا کہ کوئی رنگ ایسا
 نہیں نظر آتا جسے کسی امتیازی وجہ سے کہہ سکیں کہ بس ہی اس میز یا اس کے کسی حصہ کے ساتھ
 مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ میز اگر ایک طرف سے ایک قسم کے رنگوں کی دکھائی دیتی ہے تو دوسری جانب
 دوسرے رنگوں کی۔ اور اسکی کوئی وجہ نہیں کہ ان میں سے بعض رنگوں کو بہ نسبت اسکے دوسرے
 رنگوں کے زیادہ حقیقی شمار کیا جائے۔ ہم یہی جانتے ہیں کہ ایک مقررہ نقطہ نگاہ سے دیکھنے پر رنگوں کی
 تقسیم مصنوعی روشنی میں دوسری ہوگی رنگ کے اندھے کے لئے اور ہی ہوگی اور آسانی رنگ کے
 مالوں کی عینک لٹھ لینے کے بعد کچھ اور۔ حالانکہ اندھیرے میں وہاں کوئی رنگ نہ ہو گا لیکن
 جہاں تک چھونے اور سننے کا تعلق ہے ہماری میز پھر بعینہ وہی ہے۔ لہذا رنگ کوئی ایسی چیز نہیں
 جو میز میں سرایت کئے ہوئے ہو بلکہ اس کا ہونا صرف میز اور اس کے دیکھنے والے میز رنگ
 روشنی پہنچنے کے انداز پر موقوف ہے۔ یوں جب ہم اپنی روزمرہ میں ”میز کے رنگ“ کی طرف
 اشارہ کرتے ہیں تو وہ رنگ مراد ہوتا ہے جو ایک صحیح النظر دیکھنے والے کے لئے ایک معمولی غلط نظر
 سے روشنی مناسب کیفیات کے دوران میں نمودار ہوتا ہو۔ اگر اس میز کے دوسرے رنگ بھی جو
 روشنی کی دوسری کیفیات کے دوران میں آشکار ہوں وہ بھی اسی رنگ کی طرح حقیقی کہے جاسکے
 مستحق ہیں۔ پس سمجھتے برطرف اب ہم میز کا کوئی خاص رنگ تسلیم کرنے سے اپنے کو معذور نہ بنائے ہیں۔

صفحہ ۱۴

یہی بات اس کی ساخت پر صادق پاتی ہے۔ خالی آنکھ سے اگرچہ کمری کا دائرہ نظر آسکتا ہے لیکن یوں اس کی سطح چسکنی اور مسطح دکھائی دیتی ہے۔ اگر خوردبین لگا کر دیکھیں تو اسی میں بہت سے شیب و فراز کو یا پہاڑیاں اور وادیاں دکھائی دینے لگیں گی اور ہر قسم کے فرق نمایاں ہو جائیں گے۔ اب تک خالی چشم سے پوشیدہ تھے اب آپ ان دونوں میں سے "حقیقی" میز کو کسکو کہیں گے؟ قدرتی طور پر ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ جو خوردبین سے نظر آئے اس میں حقیقت زیادہ ہے۔ لیکن ایک زیادہ زوردار خوردبین استعمال کرنے سے یہ صورت پھر بدل سکتی ہے۔ اب اگر ہم کو خض آنکھ کے دیکھے ہوئے پر بھروسہ نہ کریں تو اس خوردبین کے منظر پر اعتبار کیوں ہو؟ غرض کہ اسی طرح ہمارے وہی جو اس ہم کو پھر دھوکا دیتے ہیں جنکے بل پر ہم نے ابتدا کی تھی۔

صفحہ ۱۵

میز کی شکل کا بھی یہی حال ہے۔ اس کی صورت میں اسی طرح ناپائیدار ہے۔ عموماً ہماری عادت تو یہ ہے کہ چیزوں کی "حقیقی" شکل کے باوجود ہم نے علم نکالیا کرتے ہیں۔ اور یہ حرکت ایسی بے سوچائی سمجھی ہوتی ہے کہ اپنی دانست میں گویا ہم حقیقی شکلیں دیکھ لیا کرتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر مقرر شدہ مختلف نقطہ ہائے نظر سے مختلف نظر آتی ہے۔ اور جس کسی کو نقشہ کشی سیکھنا ہوتی ہے اس کو یہی امر ذہن نشین کرنا ہوتا ہے۔ اگر ہماری نیز سسطیل ہو تو تقریباً ہر نقطہ نظر سے یہ معلوم ہوگا کہ اس کے دو زاویے حادثہ ہیں اور دو منفرجہ۔ اگر اس کے محاذی اضلاع متوازی ہوں تو وہ ایک ایسے نقطہ کی جانب مائل ہوتے ہوئے نظر آئیں گے جو دیکھنے والے کی نگاہ سے بعید ہو۔ اور اگر اولن کی لمبائی مساوی ہو تو قریب والا ضلع بہ نسبت دور والے ضلع کے بڑا دکھائی دیکھا۔ عام طور پر یہ باتیں میز کو دیکھنے میں نظر انداز ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ عام تجربہ نے شکل ظاہری سے شکل حقیقی کا پیدا کرنا سکھا رکھا ہے۔ اور یہ حقیقی شکل وہ ہے جس سے ہمارے کاروباری اغراض پرست ہوتے ہیں۔ مگر جو ہم کو دکھائی دیتی ہے وہ ہرگز حقیقی شکل نہیں بلکہ اس کی حیثیت ایک تجربہ کی ہے جو ہم کچھ دیکھ کر اخذ کر لیتے ہیں۔ جو کچھ ہم نظر آتا ہے اس کی حیثیت ہماری ہر نقل و حرکت کے ساتھ برابر بدلتی جاتی ہے۔ الغرض کہ اس کی وساطت سے اصل میز کے بارے میں کوئی سچی بات آشکار نہیں ہوتی۔ البتہ اس کی صورت ظاہری

لے بناوٹ سے مراد کمری کی قدرتی ساخت یا بناوٹ ہے جو ہر کمری کے دل میں نظر آتی ہے مترجم

کا پتا لگ جاتا ہے۔

حاصلہ نفس پر غور کیجئے تب بھی اسی قسم کی مشکلات آپڑتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ میز کو چھونے سے ہمیشہ سختی محسوس ہوتی ہے۔ اور میز دباؤ کو روکتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے احساس کا دائرہ مدار اس امر پر ہے کہ ہم اوس کو کتنے زور سے اور کس حصہ جسم سے مس کرتے ہیں۔ پس جب یہ احساس ہمارے جسم کے مختلف حصوں پر منحصر ہے اور زور آزادی سے اس درجہ متاثر ہے تو اُس کے ذریعہ سے میز کی کسی معینہ خاصیت کا براہ راست منکشف ہو سکتا قابل قیاس نہیں البتہ ان احساسات کو زیادہ سے زیادہ میز کی کسی نہ کسی خاصیت کی علامت مان سکتے ہیں۔ اور شاید یہ خاصیتیں ان احساسات کی علت ہوتی ہوں مگر فی الواقع ان علامات میں خود رد و فنا نہیں ہوتیں۔ اور میز کو کھٹکھٹانے سے جو آواز پیدا ہوتی ہے اور سپر بھی بیان زیادہ وضاحت کے ساتھ پورا اترتا ہے۔

پس یہ ظاہر ہو گیا کہ حقیقی میز اگر کوئی وجود رکھتی ہو تو وہ یہ میز نہ ہوگی جس کا تجربہ چھونے یا دیکھنے یا سننے سے براہ مستقیم ہم کو ہو رہا ہے۔ حقیقی میز اگر ہے تو وہ ہمارے علم میں بلا واسطہ آہی نہیں سکتی۔ البتہ بحر اسل صورت کے کہ دوسری بلا واسطہ جانی ہوئی چیزوں پر قیاس کرنے سے اسکا علم ہوا ہو۔ اب یہاں دو بہت مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) آیا کوئی حقیقی میز موجود ہے ؟

اور (۲) اگر ہے تو اوس کی ماہیت کیا ہو سکتی ہے ؟

ان سوالوں پر غور کرنے میں چند آسان سی اصطلاحات کا انتخاب مفید ہوگا جنکے معنی صفا معین اور صاف ہیں جس کے ذریعہ سے جو چیزیں علم میں آئیں انھیں معطیات حس کہیں گے۔ جیسے رنگ، بو، سختی، کھڑکھارین۔ وغیرہ حس اوس تجربہ کا نام ہے جس کے ذریعہ سے ان چیزوں کا علم بلا واسطہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم کوئی رنگ دیکھتے ہیں تو ہم کو رنگ کا حس ہوتا ہے۔ مگر رنگ ایک "مسطحہ حس" ہے نہ کہ خود کسی قسم کا حس۔ پھر یہ رنگ اوس شے کا ہے جسکی ہر بلا واسطہ آگاہی ہوتی ہے۔ یہ آگاہ ہونا جس کا دوسرا نام ہے۔ اب یہ امر بالکل صاف ہے کہ اگر میز کے بارے میں کچھ دریافت ہونا ہے تو چند معطیات حس (مثلاً بادی رنگ، مستطیل شکل، چکنائین وغیرہ) ہی کے ذریعہ سے ہوگا جنھیں ہم میز سے منسوب کریں گے۔ مگر بعض مسلمہ جوہ کی بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میز اور میز کے معطیات حس ایک ہی چیز ہیں

یہ کہ یہ معطیات جس میز کے خواص بلا واسطہ ہیں۔ پس اگر فرض کیجئے کہ حقیقی میز گوداقی کوئی ہستی ہے تو یہاں ان معطیات جس اور حقیقی میز کی اضافت کے باب میں ایک اہم اور نیا عقدہ پیدا ہوتا ہے۔

بہم حقیقی میز کو (اگر اوس کا کوئی وجود ہو تو) ایک طبعی شے کہیں گے۔ گویا اب غور اس پر کرنا ہے کہ اشیاء طبعی اور معطیات جس میں کس قسم کی اضافت ہے۔ اور پھر جملہ اشیاء طبعیہ کے مجموع کو لفظ "مادہ" سے تعبیر کریں گے۔ غرض کہ ہمارے دونوں سوالوں کی بالآخر یہ صورت قرار پاتی ہے۔

(۱) آیا مادہ کوئی شے ہے ؟

اور (۲) اگر ہے تو اوسکی ماہیت کیا ہے ؟

بشپ بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۶۵۳) پہلا فلسفی تھا جس نے اس خیال پر اپنے دلائل شد و مد سے پیش کئے کہ جو چیزیں ہم کو بلا واسطہ محسوس ہوتی ہیں وہ اپنے وجود کے بارے میں ہماری ذات سے مستغنی نہیں ہوتیں۔ اشکلیں و منکرین کے رد میں بارکلی کے "دو تین حکالہ" "بین ہیلاس و فیلاس" یہ ثابت کرنے کے لئے لکھے گئے ہیں کہ مادہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اور عالم بجز تصورات اور اذہان کے کچھ نہیں۔ ہیلاس اب تک مادہ کا قائل تھا۔ لیکن فیلاس کے آگے اوس کی کوئی ہستی نہیں۔ فیلاس اوس غریب کو بڑی بے درد سے تناقض آمیز بحثوں میں لا ڈالتا ہے۔ اور لفظی چکروں میں پھانس کر اس صفائی سے مادہ کا انکار کر جاتا ہے کہ گویا عقل سلیم بھی اسی کے مقتضی تھی۔ فیلاس کی ویلیس بہت مختلف نوعیت کی ہیں۔ اگر بعض قابل وقعت اور صحیح ہیں تو بعض ابھی ہوئی اور مبہم مگر باہمہ اس کامیابی کا سہرا بارکلی ہی کے سر سے کہ مادہ کا قابل انکار ہونا بغیر کسی نفی کے ثابت کر لے گیا۔ اور ثابت کر دیا کہ اگر کوئی شے ہم سے مستغنی ہو کر

لے اس گروہ کا قدیم نام ہمارے ہاں "لاڈا اور ٹیمین" ہے۔ مگر جدید لاڈریت کی صورتیں اسی نوعیت کی ہیں کہ فی زمانہ شکیت کی اصطلاح فاصک ترجمہ میں زیادہ عام فہم اور مفید ہوئی۔ یہ اصطلاح بھی فی الجملہ نئی نہیں ہے۔

لے وجود باری کے منکر ہیں۔

مترجم

صفوحہستی پر استوار رہ سکتی ہے تو وہ ہمارے احساسات کی علت بلا واسطہ نہیں ہو سکتی۔ مسئلہ وجود مادہ سے دو نکتے متعلق ہیں جن کا واضح کرنا نہایت ضروری ہے۔

عموماً مادہ "مے ہم" ضد ذہن "کا مراد لیا کرتے ہیں۔ یعنی وہ شے جس سے فضا ملمو ہے اور جو قطعاً خالی از عقل و شعور بھی جاتی ہے۔ بار کھلے نے اکثر اسی معنی میں مادہ کے وجود کا انکار کیا ہے۔ یعنی وہ اسکا منکر نہیں کہ وہ مصلیات جس جنہیں ہم اس میز کی علامات وجود شمار کرتے ہیں وہ درحقیقت کسی نہ کسی ایسی شے کی نشانیاں ہیں جو ہم سے اپنے وجود کے باب میں مستغنی ہیں۔ وہ انکار اس بات سے کرتا ہے کہ یہ نشانیاں والی چیز غیر ذہنی ہے یعنی اوس کا شمار نہ ذہن میں ہے نہ کسی ذہن کے تصورات میں۔ بار کھلے متعرف ہے کہ کوئی نہ کوئی شے ایسی ضرور ہے جو ہمارے اس کمرہ سے چلے جانے یا آنکھیں بند کر لینے کے بعد بھی یہاں بقید وجود باقی رہ سکی۔ اور جس امر کو میز کے وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے اوس کی بدولت یہ مکان قائم کرنے کے اصلی وجہ پیدا ہوتے ہیں کہ ہمارے نہ دیکھنے کی حالت میں بھی کوئی نہ کوئی شے قائم ضرور رہتی ہے۔ مگر بار کھلے کے نزدیک (میز کو دیکھنے میں) جو کچھ نظر آتا ہے اوس سے یہ (باقی مادہ) شے اپنی اصلیت کے لحاظ سے بالکل مختلف نہیں ہوتی۔ اور فی الجہل امر بینش سے بھی یکطرفہ مستغنی نہیں ہوتی گو ہماری ہی آنکھ سے دیکھے جانے پر اوس کے وجود کا دار و مدار نہیں۔ اس صورت سے اوسکی رائے بالآخر یوں قرار پاتی ہے کہ حقیقی میز کا وجود ذہن باری میں تصور کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ اس صفت کے تصور کو ہماری ذات سے پوری بے نیازی اور مطلوبہ دوام ناممکن العلم ہونے کے اس معنی میں حاصل ہے کہ اوس تک ہماری رسائی (جو دوسری صورت میں "مادہ" تک نہیں ہو سکتی تھی) قیاس سے ہو سکتی ہے۔ گو براہ راست اور بلا واسطہ ممکن نہیں۔

بار کھلے کے بعد دوسرے فلاسفہ نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ یہ میز اپنے وجود کے لئے میری آنکھوں سے دیکھے جانے کی محتاج نہیں تاہم کسی نہ کسی ذہن کے ملاحظہ (یا کسی اور صورت سے ضابطہ جس میں آنے کی ضرورت محتاج ہے۔ گو یہ لازمی نہیں کہ یہ ذہن خدا ہی کا ذہن بلکہ اکثر ساری کائنات کا مجموعی ذہن متعلق ہو تب بھی یہی بات باقی رہ سکی۔ بار کھلے کی طرح یہ لوگ بھی

لے ذہن باری نفسی ترجمہ ضرور ہے لیکن فلسفہ کی اصطلاح میں ظلم باری تعالیٰ کہتے ہیں ۱۲ ہادی

خاص کر اس وجہ سے یہ خیال رکھتے ہیں کہ ان کے نزدیک بجز ذہنوں اور ذہنوں کے تصورات و تاثرات کے کم از کم ہماری دانست میں کوئی شے درحقیقت ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ فلاسفہ اپنی رائے کی حمایت میں جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ کچھ اس طرح پر بیان ہو سکتی ہے۔ "جو کچھ خیال میں آسکتا ہے وہ صاحب خیال کے ذہن میں آیا ہوا تصور ہے۔ پس ذہن کے تصورات کے علاوہ کوئی شے خیال میں آ ہی نہیں سکتی۔ لہذا اور کوئی چیز ناممکن تصور ہے اور جو ناممکن تصور ہے وہ موجود نہیں ہو سکتا۔"

میری رائے میں بس اس تال میں مغالطہ ہے۔ مزید یہ کہ اس کے پیش کرنے والے کبھی اس کو اس اہمال و اختصار کے ساتھ زبان پر نہیں لاتے۔ مگر چاہے صحیح ہو یا نہ ہو کسی کسی عنوان سے عام طور پر یہ دلیل پیش ضرور ہو چکی ہے۔ اور بہت سے فلسفیوں بلکہ شاید جمہور فلاسفہ کا یہ مقولہ رہا ہے کہ سوائے ذہنوں اور ذہن کے تصورات کے کوئی شے حقیقی نہیں۔ یہ گروہ تصوراتین کا کہلاتا ہے۔ یہ لوگ جب مادہ کی تشریح کرتے ہیں تو بار بار کلمے کی طرح کہتے ہیں کہ مادہ بجز تصورات کے کچھ نہیں ہے۔ اور یا لائبنٹز (۱۶۶۳-۱۷۱۶) کی تقلید میں فرماتے ہیں کہ جو کچھ مادہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے وہ دراصل نامکمل ذہنوں کا مجموعہ ہے۔

لیکن یہ فلاسفہ گواہ یعنی ضد ذہن کے منکر ہیں تاہم ایک معنی میں مادہ کے وجود کا اقرار بھی کر رہے ہیں۔ یاد ہو گا کہ ہم نے پہلے دو سوال کئے تھے (۱) آیا کوئی حقیقی میز موجود ہے؟ اور (۲) اگر ہے تو اسکی باہمت کیا ہو سکتی ہے؟ اب بار کلمے اور لائبنٹز دونوں قائل ہیں کہ حقیقی میز موجود ہے مگر بار کلمے اسکو ضد کے تصورات کا مجموعہ قرار دیتا ہے اور لائبنٹز اسکو ارواح کی نوآبادی بتاتا ہے۔ یعنی ہمارے پہلے سوال کا جواب دونوں اثبات میں دیتے ہیں اور عام لوگوں سے انکا اختلاف بس دوسرے سوال کا جواب میں کھلتا ہے سچ تو یہ ہے حقیقی میز کا وجود تقریباً تمام فلاسفہ متفق الفظ ہو کر تسلیم کرینگے۔ ان میں سے تقریباً ہر فرد مقرر ہو گا کہ ہمارے معطیات جس (رنگ شکل چکنا پن وغیرہ) خواہ ہماری ذات پر کتنا ہی دار و مدار کیوں نہ رکھتے ہوں انکا واقع ہونا ہی کسی ایسی ہستی کے وجود پر درال ہے کہ جو ہم سے بے نیاز اور غالباً ہمارے معطیات حس سے قطعاً مختلف ہے۔ اور پھر جب کبھی ہم حقیقی میز سے مناسب تعلق پیدا کرتے ہیں تو محاذ ہی ہستی ان معطیات حس کو (علت ہونیکی حیثیت سے) پیدا کرنا شروع کر دیتی ہے۔

صفحہ ۲۳

یہ مسئلہ کہ حقیقی میز کا وجود ضرور ہے خواہ اس کی اصلیت کچھ ہی ہو (جسپر فلاسفہ کا اتفاق ہے غایت درجہ اہم ہے اور قبل اسکے کہ حقیقی میز کی اصلیت پر غور کیا جائے مناسب ہوگا کہ اس اتفاق رائے کے وجود پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ پس ہم اگلے باب کو اسی بحث کے لئے وقف کر دیں گے کہ حقیقی میز کے موجود ہونے پر کیا دلیلیں پیش ہو سکتی ہیں۔

مگر بہتر ہے کہ اب آگے بڑھنے سے پہلے اس پر بھی دم بھر کے لئے غور کر لیا جائے کہ اب تک ہم کو کیا دریافت ہوا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر کوئی معمولی شے لیجئے جس کا بذریعہ حواس علم میں آنا فرض کیا جاسکے تو اس صورت میں ہمارے حواس ہم پر دو راز بلا واسطہ آشکار نہ کر سکیں گے جو یہ شے دہم سے بے نیاز ہونے کی حیثیت سے اپنی بنیاد رکھتی ہے۔ بلکہ یہ حواس محکوم فقط اون چند معطیات حس سے آشنا کر سکیں گے جن کا دار و مدار (جہاں تک ہمارا قیاس ہوتا ہے) ہمارے اور اس شے کے تعلق باہمی پر ہے۔ لہذا جو کچھ ہمیں براہ راست دکھائی دیتا یا محسوس ہوتا ہے وہ محض "ظاہر" ہی "ظاہر" ہے جسے ہم صرف کسی پس پردہ حقیقت کی علامت سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر حقیقت ویسی نہ ہو جیسی کہ ظاہر ہوا کرتی ہے تو ہمارے پاس یہ دریافت کرنے کا کیا ذریعہ ہوگا کہ آیا حقیقت کا کوئی وجود ہے اور اگر ہے تو اس کی حقیقت یہاں تک کی بھی کوئی سبیل ہو سکتی ہے؟

صفحہ ۲۴

ایسے سوالات عقل کو دنگ کر دیتے ہیں اور ہمیں سمجھ میں آتا کہ اس فنس میں عمدہ سے عمدہ مفروضات کیونکر باطل ہو جایا کرتے ہیں۔ اسی وجہ ہماری معمولی میز جو اب تک ہماری خیال بازیوں کیلئے ذرا بھی محکوم نہ تھی اب طرح طرح کے حیرتناک امکانات سے بھرا ہوا ایک نمئی نظر آتی ہے۔ بس ایک بات جو اس میز کی بابت معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ اس کا ظاہر اور باطن ایک نہیں اب اس رکیک نتیجہ تک پہنچ چکے کے بعد ہم کو پورا اختیار حاصل ہے کہ جس قدر چاہیں تخیل کی گھوڑے دوڑایا کریں۔ گزشتہ اسی میز کو بہت سی وجوہ کی نوآبادی کہتا ہے۔ بارے کے اسکو ذہن بازی کا ایک تصور قرار دیتا ہے۔ علوم جسمیات جو اپنے انجمن میں شایہ ہی کچھ کم نکلیں مدعی ہیں کہ یہ نہایت پر اضطراب قسم کی برق پاش ہو چکا۔ اس کا ایک عظیم الشان مجموعہ ہے!

ان عجیب امکانات کو دیکھ کر شک ہوتا ہے کہ شاید اس میز کا کوئی وجود ہی نہ ہو
 ہماری خواہش کے مطابق فلسفہ اگر اتنے سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے تو کم از کم
 انہی سوالات کے پوچھنے پر ضرور قادر ہے جس سے دنیا کے مذاق پر جلا ہو اور وہ عجیب غریب عالم
 آشکار ہو جائیں جو روزمرہ کی ادنیٰ ادنیٰ سی بات میں صورت راز نہ نہاں ہیں۔

باب دوم

مادے کا وجود

اس باب میں سوال یہ درپیش ہے کہ مادہ کا موجود ہونا کسی معنی سے درست ہے یا نہیں اگرچہ میز کو مثال میں لیجئے تو آیا وہ بالذات اسلی ہے اور ہماری آنکھ سے اوجھل ہو جانے پر بھی برقرار رہتی ہے یا یہ کہ اوس کی ہستی محض خواب و خیال ہے اور ہماری ہی کشت تو ہم کی پیداوار ہے جو صرف ایک خواب گراں کے اشتیاق میں پائی جاتی ہے یہ سوال ہمارا اہم ترین سوال ہے کیونکہ اگر ہم کسی شے کا مستقل الوجود ہو یا یقیناً نہیں مان سکتے تو اپنے ایسے دوسرے آدمیوں کے جسموں کا وجود مستقل رکھنا بھی کوئی یقینی امر نہیں مانیں گے۔ اور اس صورت میں دوسرے کے ذہن کے باب میں تو ہماری زبان سے کچھ نکل ہی نہیں سکتا کیونکہ اونکے ذہنوں کو دریافت کرنے کے ذرائع اونکے جسمی کے اعتبار سے دستیاب ہو سکتے ہیں۔ پس اگر ہم چیزوں کا بالیقین مستقل الوجود ہونا تسلیم نہیں کرتے تو اس حالت میں گویا جہان جبرست کنارہ کش ہو کر فقط ہم ہی ہم رہے جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہر دنی دنیا محض خواب و خیال ہوئی جاتی ہے اور ہمارے سوا کسی شے کا وجود ہی نہیں رہتا۔ یہ ایک نہایت ناگوار امکان ہے۔ لیکن اگر اسکے باطل ہو گیا کوئی بین ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا تو اسکو درست تسلیم کرنے کی بھن کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ اس باب میں ہم کو اسی بات کی توجیہ کرنا ہے۔

مشتبہ حالات میں پڑنے سے پہلے ایک ایسے مرکز کی گواہی لینا چاہئے جہاں سے آگے بڑھنے میں آسانی ہو۔ گو ہم میز کے طبعی وجود کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن اپنے عملیات کے موقوف ہونے میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں پاتے جن کے سبب سے میز کا ہونا دریافت ہوا ہے۔ ہم اس میں کوئی بات شک کے لائق نہیں دیکھتے کہ میز پر نظر ڈالنے سے ہم پر ایک جسم کا رنگ اور ایک شکل آشکار ہوتی ہے اور وہاں سے ایک خاص قسم کی سختی محسوس ہوتی ہے۔ ان باتوں کا تعلق جہاں تک نفسیات سے ہے ہم کوئی بحث نہ کر چکے۔ مگر سچ یہ ہے کہ چاہے او

جس بات میں شک کی گنجائش ممکن ہو سکتی ہو ہمارے تجارب بلاد اسط میں سے کم از کم بعض کا قابل اعتبار ہونا قطعاً یقینی ہے۔

ڈیکارٹ ۱۵۹۶-۱۶۵۰ جو فلسفہ جدید کا بانی ہوا ہے ایک طریقہ ایجاد کر گیا ہے یعنی اصول شک کرنے کا جو اب بھی سودمند اور کارآمد ہو سکتا ہے۔ وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ جب تک کوئی بات قطعی طور پر اور صاف صاف سچی معلوم ہونے لگے گی اس وقت تک اس کو کسی طرح باز نہ کر ڈنگا۔ جہاں تک گنجائش دیکھو نگاہ حیرت میں شک کرتا چلا جاؤ گھا اور اس وقت تک باز نہ آؤ نگاہ تک کوئی خاص وجہ شک کو ترک کرنے کی نہ ملے گی اس طریقہ سے رفتہ رفتہ وہ قائل ہو جاتا ہے کہ جس شے کا وجود قطعاً یقینی ہے وہ اپنی ذات ہے وہ پہلے ہی سے گویا ایک غیث دیوزاد کا وجود فرض کر لیتا ہے کہ جو اپنی شیطنت سے باطل چیزوں کو اصلیت کا جامہ پہنا کر دنیا سے اس میں پیش کرتا رہتا ہے۔ بیشک ایک ایسے غیث کا وجود قرینہ سے بہت بعید معلوم ہوتا ہے۔ مگر اسکان سے پھر بھی باہر نہیں۔ اور بدینہ جو اس کے ذریعہ سے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہوا دیکھو شک کی نگاہ سے دیکھنا آسان ہے۔

مگر ڈیکارٹ کو خود اپنے وجود میں شک کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اگر اپنا ہی وجود نہ ہو تو یہ غیث و فاکس کو دے گا؟ جس کسی کو شک کرنا ہے پہلے اس کو موجود ہونا چاہئے۔ تجربہ چاہے جس قسم کا ہو اسی وقت ممکن ہے جب کوئی تجربہ کرنے والا بھی ہو۔ اس صورت سے ڈیکارٹ کو اپنے وجود کا یقین ہو جاتا ہے۔ ان میں اندیشہ پس منہ ستم کا یہ اس کا قول ہے یعنی میرا سوچنا ہی میرے وجود کی دلیل ہے۔ اور اسی یقین کی بنیاد پر پھر اس نے معلومات کی وہ دنیا تعمیر کرنا شروع کر دی ہے جسے اس نے اسی شک کی تحقیق سے پاش پاش کر ڈالا تھا اپنا طریقہ شک ایجاد کر کے اور اپنی ذہنی باتوں کا سب سے زیادہ وثوق مان کے اس نے واقعی فلسفہ کی بڑی خدمت انجام دی جس سے اب تک طالبان فلسفہ کو مدد ملتی ہے۔

لیکن ڈیکارٹ کے دلائل سے کام لینے میں تھوڑی سی احتیاط شرط ہے بلا میں سوچتا ہوں۔ لہذا میں ہوں۔ اس قول میں جو مفہوم ادا کیا گیا ہے وہ امر یقینی سے کسی قدر سوا ہے بظاہر اسباب یہ بالکل یقینی سمجھا جائے گا کہ ہم جو مل جتے وہی آج بھی ہیں۔ اور ایک معنی سے واقعہ بھی دراصل یہی ہے۔ لیکن وہ نفس حقیقی تک رسائی حاصل کرنا بھی اور تناسلی دشوار ہے جتنا کہ میسر کرنا۔ بلکہ نفس کی صورت میں تو اس قطعی اور پوری طرح قائل کر دینے

صفحہ ۲۸

صفحہ ۲۹

والے تین کی شان بھی نہیں پیدا ہوتی جو جزئی تجربوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جب میں اپنی ہیکر طرف دیکھتا ہوں اور ایک قسم کا بادی رنگ نظر آنے لگتا ہے تو اس حالت میں جو امر قطعی طور پر متیقن ہو جاتا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ فلاں ایک بادی رنگ دیکھ رہا ہوں بلکہ صرف یہ کہ فلاں ایک بادی رنگ دیکھا جا رہا ہے اس سے بیشک کسی بادی رنگ کے دیکھنے والے کا وجود لازم آتا ہے لیکن وہ کم و بیش دائمی شخصیت جو لفظ "امین" سے عبارت کیجاتی ہے ہرگز لازم نہیں آتی جہاں تک یقین بلا واسطہ کا تعلق ہے ممکن ہے کہ جو ذات اس بادی رنگ کو ملاحظہ کرتی ہے اس قدر عارضی ہو کہ لمحو بھر کے بعد کے تجربہ میں وہ 'وہ نہ رہے۔

پس وہ نقطہ ہمارے جزئی خیالات و تنازعات ہی میں جنہیں دُوقِ اولیٰ کا درجہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات ہمارے خلقی اور اکالات کی طرح ہمارے خواب اور اختلال و اس کی موت میں بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً اگر خواب یا بیداری میں ہر کچھ بھی بھوت کی شکل نظر آئے تو اس میں وہ احساسات واقعی پیدا ہونگے جنہیں ہم پیدا ہوتے ہوئے معلوم کرتے ہیں۔ مگر متعدد وجوہ کی بنا پر فقط اتنا مان لیا گیا ہے کہ ایسی صورتوں میں ہمارے احساسات کسی طبعی وجود پر مبنی نہ ہونگے۔ پس اس امر متیقن سے جو ہمارے ذاتی قریبات کے علم سے ہر حال میں متعلق ہے اس نوعیت کے غیر معمولی واقعات زندگی کو مستثنیٰ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ غرض کہ یہاں ہم کو وہ اصولی مرکز خواہ اس کی اہمیت کچھ ہو یا نہ ہو ملا جاتا ہے جہاں ہر کچھ اپنی تلاش مقصود کے لئے قدم اٹھانا چاہیے۔

اب جو مسئلہ ہمیشہ ہے وہ یہ ہے کہ مانا کہ ہم اپنے معطیات حس پر پورا اعتبار رکھتے ہیں۔ لیکن کیا ہم کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ ان معطیات حس کو ان چیزوں کی علامت مان لیں جو اشیائے طبعی کے نام سے موسوم ہیں؟ ہم وہ معطیات حس کل گنا چکے جنہیں قدرتی طور پر اپنی میز سے متعلق قرار دیتے تھے۔ لیکن ذاتِ میز کی بابت جتنا چاہئے تھا اس میں سے کچھ بھی ہم نے بیان کیا ہے؟ کوئی شے دہان فی نفسہ ایسی بھی ہے جو من قبیل ہمارے معطیات حس کے نہ ہو؟ یعنی ہمارے کمرہ سے چلے جائے رہی باقی رہنے والی ہو؟ اگر معمولی سمجھ سے کام لیں اس کا جواب دیا جائے تو بغیر پس پیش کے اثبات ہی میں ہوگا۔ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت ہو سکے، جو اپنی جگہ پر ہسانی چائے کے جیسے پوش ڈالی جاسکے وہ ہمارے معطیات حس کا ایک مجموعہ محض نہیں قرار دی جاسکتی۔ اگر پوش سے وہ پوری طرح دھنک

جائے تو اس کے معطیات جس کا پتہ تک نہ چلیگا۔ اگر اس کی ترکیب تا متر معطیات جس سے ہوتی ہوتی تو اس صورت میں اس کا وجود ختم ہو جاتا اس کی بخشش ہر میں ملحق رہ جاتی اور نیز کی جگہ پر پوش کا قائم رہنا فقط مجزہ کے ذریعہ سے ممکن ہو سکتا۔ ایسی باتیں بالکل لغو معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو شخص فلسفی بننا چاہے اس کو اس قسم کی لغو باتوں سے گھبرا نہ چاہئے معطیات جس کے ساتھ ساتھ ایک طبعی شے کی تلاش کی حاجت محسوس ہونے کا ایک بہت بڑا سبب یہ ہے کہ متفرق لوگوں کے لئے ایک صاف ٹھے مشترک کا وجود درکار ہوتا ہے جب کھائی میز کے اطراف دس آدمی بیٹھے ہوں تو یہ فرض کرنا بالکل خلاف عقل ہو گا کہ اون سب کو ایک ہی میز پر پوش ایک ہی کانٹے ایک ہی چھریاں چمچے گلاس وغیرہ نہیں دکھائی دیتے۔ مگر معطیات جس ہر شخص کی ذات کیساتھ الگ الگ مخصوص ہیں۔ یعنی جو کچھ بلا واسطہ ایک شخص کے پیش نگاہ ہو وہ بلا واسطہ دوسرے کے پیش نگاہ نہیں ہو سکتا۔ ہر شخص قدرے مختلف نظر سے دیکھتا ہے اور اس وجہ سے ہر ایک کو یہ منظر مختلف انداز سے نظر آتا ہے۔ پس اگر یہ چیزیں مستقل بالذات اور منظر مشترک کے طور پر ہو سکتی ہیں جو کسی نہ کسی معنی میں کئی آدمیوں کے علم میں آسکیں تو شخصی اور جزئی معطیات جس کے ماوراء کچھ ضرور موجود ہونا چاہئے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی بے لاک اور مشترک موجودات کے ہونے کا کیا ثبوت ہے؟

قدرتی طور پر اسکا پہلا جواب یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ ہماری میز مختلف لوگوں کو مختلف طرحوں پر دکھائی دیتی ہے تاہم نگاہ کرتے وقت سب کو کم و بیش ایک ہی قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں اور منظر کے اندرونی فروق کا دار و مدار صرف دیکھنے والوں کے طرز نظر اور روشنی کے الٹ پھیر پر ہے۔ جس سے پتا چلتا ہے کہ ایک مستقل شے موجود ہے جو ان مختلف لوگوں میں سے ہر ایک کے معطیات جس کی تہ میں پوشیدہ ہے۔ میں نے سابق صاحب خانہ سے یہ میز خریدی تھی۔ میں مروجہ سے مروجہ کے معطیات جس تھوڑے سے خرید سکتا تھا جو اون کے فائز ہوتے ہی فنا ہو گئے! میں جو کچھ خرید سکتا تھا اور فی الواقع جو خرید اوہ میز کے مالک سابق کے معطیات جس حاصل کرنے کی ایک با اعتبار توقع تھی۔ پس وہ قدر اصل یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں مختلف لوگوں کے متعلقہ معطیات جس ایک ہی جنس کے جو کرتے ہیں نیز ہر شخص ایک معلوم جگہ پر مگر مختلف اوقات میں ایک ہی جنس کے معطیات جس رکھتا ہے۔ اور اسی سبب سے ہم سمجھتے ہیں کہ معطیات جس کے ماوراء کوئی مستقل اور مشترک شے بھی ہے جو

مختلف اوقات اور مختلف اشخاص کے لئے خاص خاص معطیات جس پیدا کرتی رہتی ہے۔
 اب جس حد تک کہ نتائج بالا کا دار و مدار دوسرے اشخاص کا وجود بلا ثبوت مان لینے
 پر ہے اوس حد تک اس گفتگو میں ایک طرح کا دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ دوسرے لوگوں کی نیابت
 میرے آگے اگر کسی چیز نے کی ہے تو خاص خاص قسم کے معطیات جس (مثلاً اون کی بولی کی آواز
 اور اون کی دید وغیرہ) نے کی ہے۔ اگر طبعی اشیاء کے وجود کو اپنے معطیات جس سے مستغنی باور کرنے
 کی کوئی وجہ نہ ملے تو یہ تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ دوسرے لوگ میرے عالم خواب کے
 علاوہ اور بھی کہیں موجود ہیں۔ پس چیزوں کو اپنے معطیات جس کی محتاجی سے مبرا ثبات کرنا جس
 ہمارے نزدیک دوسرے لوگوں کی شہادت قابل سماعت نہیں۔ کیونکہ اس شہادت میں خود
 ہمارے معطیات جس شامل اور تا وقتیکہ ہمارے معطیات جس کا ہم سے مستغنی چیزوں کی
 علامت ہو ناپائیدار ثبوت کو نہ پہنچ جائے دوسرے لوگوں کے تجربات کا وجود متعین نہیں ہوتا۔ لہذا
 (اگر ممکن ہو تو) ہمیں اپنے فاعل شخصی تجربات کے وہ خصائص و خصوصیات لینا چاہیں جو ہماری ذات
 اور ذاتی تجربات سے متماخر چیزوں کے وجود کا ثبوت بہم پہنچائیں یا کم از کم اس ثبوت کی
 صلاحیت رکھتے ہوں۔

ایک حیثیت سے تو یہ مان لینا پڑتا ہے کہ اپنی ذات اور ذاتی تجربات کے
 علاوہ کوئی شے پایہ ثبوت کو نہیں پہنچ سکتی۔ اس دعوے میں کوئی منطقی نقص نہیں پایا جاتا
 کہ دنیا فقط میرے تعینات و تاثرات و خواہش سے عبارت ہے باقی ہر چیز مجز و ہم کے
 کچھ نہیں۔ خواب میں نہایت شگفتہ مناظر دیکھنے میں آسکتے ہیں۔ اگر جب آنکھ کھلتی ہے تو
 سمجھ میں آجاتا ہے کہ یہ نظارہ ایک خیال نام تھا۔ یعنی اُس نے خواب میں جو معطیات جس
 پیدا ہوئے تھے وہ اوس قسم کے تھے کہ جن سے عادی چیزوں کا وجود قیاس کیا جاتا
 ہے۔ (یہ سچ ہے کہ اگر طبعی دنیا کا وجود تسلیم ہے تو کچھ بعید نہیں کہ کسی خواب کے معطیات
 جس طبعی بھی ہوں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دروازوں کی کھٹ پٹ سے خواب میں بھری
 جنگ کا سماں بندھ جائے۔ لیکن گو اس صورت میں میرے معطیات جس کا سبب
 ضرور طبعی ہے۔ تاہم ان سے مطابقت رکھنے والی کوئی طبعی شے موجود نہیں۔)
 یہ فرض کر لینا کہ زندگی تمام تر خواب و خیال ہے اور ہر پیش آنے والی چیز ہمارے
 ذہن کی پیدا کردہ ہے اس میں کوئی بات محال غلطی نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن اگر یہ محال

نہیں تو اس کو یوں سمجھنے کی بھی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ ہمارے حالات زندگانی پر یہ امر اتنی سہولت سے ٹھیک نہیں اترتا جیسے عقل سلیم کا یہ دعویٰ کہ ایسی چیزیں درحقیقت موجود ہیں جو اپنے وجود کے بارہ میں ہم سے مستغنی ہیں اور جن کی تاثیر ہمارے احساسات کی علت ہوتی ہے۔

صفحہ ۲

طبعی اشیاء کا وجود تسلیم کرنے میں جو سادگی کی شان ہے وہ ابھی ظاہر ہو جائے گی اگر اس کمرہ کے کسی گوشہ میں ایک آبی دکھائی دے جو پھر دوسرے گوشہ میں بھی نظر آئے تو قدرتی طور پر خیال ہو گا کہ وہ ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلی گئی۔ اور ایسا کر نہیں اسے سلسلہ وار کئی مقامات طے کرنا پڑے۔ لیکن اگر وہ میرے سطحیات حس کا صرف ایک مجموعہ ہوتی تو جہاں جہاں میں نے اس کو نہ دیکھا ہوتا وہاں اس کا وجود کبھی نہ ہوا ہوتا۔ اور اس صورت میں ماننا پڑے گا کہ میرے نہ دیکھتے ہونے کی حالت میں اس کا وجود مفقود ہو گیا تھا لیکن جوں ہی میں نے اس کو پھر دیکھا معادہ سطح وجود پر اوچھل کے آگئی۔ نام اس سے کہ میں دیکھتا ہوں یا نہ دیکھتا ہوں اگر اس بلی کا وجود ہے تو تجربہ بتاتا ہے کہ وہ غذاؤں کے بیچ میں وہ کیونکر بھوک کی ہوتی ہوگی۔ اب اگر دیکھنا موقوف کر دینے سے وہ فنا ہو جاتی ہے تو یہ ایک عجیب بات ہوگی کہ حالت خفایں میں بھی اس کو اتنی دیر میں بھوک لگ آیا کرے جیسے بقیہ وجود ہونے میں۔ اور اگر یہ بلی فقط میرے سطحیات حس سے عبارت ہے تو وہ بھوک نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ سوائے اپنی بھوک کے میرے لئے کسی کی بھوک سطحیات حس قرار نہیں پاسکتی۔ پس میرے آگے بلی کی نیابت کرنے والے سطحیات حس جن سے بھوک کا ظاہر ہونا ایک معمولی سی بات معلوم ہوتی تھی بالآخر ایک ناقابل توجہ ہمارے ہر رہنمائے ہیں۔ فاعلم کہ جبکہ سطحیات حس کو محض حرکات و سکنات اور مختلف الوان کے دھبوں سے تعبیر کیجئے جسکے لئے بھوک لگنا ایسا ہی ہے جیسے کسی مثلث کا گیند کھینچنے لگنا؟ لیکن اس بلی والی مثال میں جو وقتیں پیش آتی ہیں اور وقتوں کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہیں جو ایک انسان کی صورت میں پائی جائیگی۔ انسان جب باتیں کرتا ہے (یعنی جب ہم ایک خاص قسم کی آوازیں سنتے ہیں جو خیالات سے وابستہ مانی جاتی ہیں نیز اس کے ساتھ ہونٹوں کا حرکت کرنا اور بشرہ کے منظر ہر مشاہدہ کرتے ہیں) تو چونکہ ہم خود اسی طرح آوازیں پیدا کرنے کے عادی ہیں اسلئے یہ فرض کرنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ان آوازیں سے خیالات کا

اظہار نہیں چو رہا ہے۔ اگرچہ یہی صورت با شک خواب کی حالت میں بھی پیش آتی ہے جس میں ہم دوسرے لوگوں کا وجود ماننے میں سراسر غلطی پر ہوتے ہیں۔ مگر خواب میں ہر بات کم و بیش اسی عالم کی تجویز کردہ ہوتی ہے جسے ہم عالم بیداری کہتے ہیں۔ بلکہ اگر ایک طبیعی دنیا کا وجود تسلیم کر دیا جائے تو خوابوں کی توجیہ بھی سائنس کی رو سے ممکن ہے۔ پس ہر اصول سادگی کا مقتضی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے اس قدر قی خیال پر قائم رہیں کہ ہمارے اور ہمارے معطیات حس کے علاوہ بھی واقعی کچھ چیزیں ضرور ہیں جو اپنے وجود کے لئے ہمارے ادراک کی محتاج نہیں۔

مگر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہم ویلوں کی بنا پر بیرونی دنیا کے وجود کے قائل نہیں ہوئے ہیں بلکہ یہ عقیدہ اوسی وقت سے آجاتا ہے جب سے کہ ہم غور کرنے کی صلاحیت محسوس کرتے ہیں۔ یہ وہی عقیدہ ہے جسکو عقیدہ کاجبلی کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے اس عقیدہ میں شک کو دخل دینے کی کوئی وجہ بجز اسکے زحقی کہ کم از کم بینائی کی صورت میں ہم اپنے معطیات حس ہی کو مستقل بالذات اشیاء قرار دیے ہوئے تھے حالانکہ دلائل سے واضح ہے ہوتا ہے کہ معطیات حس اور مستقل بالذات چیزیں ایک نہیں ہیں۔ لیکن ایک طرح پر اس دریافت سے ہمارے اس جبلی عقیدہ کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا کہ ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے معطیات سے مطابقت رکھتی ہیں۔ یہ امر گو قوت لاس کے بارہ میں کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے لیکن جہاں تک سوچنے چکھنے اور سننے کا تعلق ہے ذرا بھی حیرت انگیز نہیں۔ تب چونکہ اس عقیدہ سے کسی قسم کی زحمت نہیں پیدا ہوتی بلکہ تجروں کی تشریح اور ترتیب میں مدد ملتی ہے اس لیے اس سے انحراف کی کو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پس اس بنا پر اگرچہ خواب کی مثال پیش نظر ہونے کے باعث دل میں تھوڑا سا شک جائز ہو گیا ہے ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ خارجی دنیا حقیقہ موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے تمام تر ہمارے رواں اور اکاات پر دار و مدار نہیں رکھتی۔

اس میں شک نہیں کہ اس نتیجہ کی دلیل ویسی قوی نہیں ہے جیسی کہ چاہیے۔ ایسی ویلوں کو فلسفیانہ مذاق کی بعض ویلوں کا سچا نمونہ سمجھنا چاہیے۔ لہذا مناسب ہو گا کہ اس دلیل کی حقولیت اور عام خصائص پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ علم کو سراسر جبلی عقائد پر لازماً مبنی ہونا چاہیے۔ اگر اسکی ہی بنا اُجڑ جائے تو کچھ باقی نہیں رہتا۔ لیکن ہمارے بعض جبلی عقیدے

دوسرے جبلی عقیدوں کے بہ نسبت زیادہ پختہ ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض عقائد ایسے بھی ہیں جو عادات اور اتلافی تعلقات کے نشوونما سے اون عقائد کے ساتھ گھل جاتے ہیں جو خود فی الواقع جبلی نہیں لیکن غلطی سے جبلی شمار ہونے لگتے ہیں۔

فلسفہ کو چاہیے کہ جبلی عقائد کی انصافیت ثابت کرے۔ اس ضمن میں ابتداً اون عقائد سے ہونا چاہئے جو سب سے زیادہ قوی ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کو حتیٰ الوسع الگ الگ اور بیکار خیالات کی آمیزش سے معرایش کرنا چاہیے۔ مگر یہ لحاظ رہے کہ ہمارے مجموعہ عقائد کی بالآخر جو صورت قرار پائے اوس میں سے کوئی عقیدہ دوسرے عقیدوں سے متصادم نہ پایا جائے بلکہ یہ مجموعہ ایک ترتیب یافتہ نظام کی حیثیت اختیار کرے۔ کسی جبلی عقیدہ کو رد کرنے کی بجائے اس کے کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ وہ دوسرے عقائد جلیہ کے خلاف پڑتا ہے۔ پس اگر اسی اصول سے کوئی نظام عقائد پیدا ہو جائے تو یقیناً قبول کرنے کے لائق ہو گا۔

یہ امکان بے شک باقی رہتا ہے کہ ہمارے بعض عقائد کی طرح کل عقائد خطا پر مبنی ہوں اور اس وجہ سے جملہ عقائد میں شک کا شائبہ ضرور شامل رہنا چاہیے۔ مگر بجز اس کے ہم کو دوسرے عقائد کا پاس ہو ہمارے لیے کسی عقیدہ کے مسترد کرنے کی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ چنانچہ اپنے عقائد اور ان عقائد کے نتائج کو ترتیب دینے اور اون میں سے جائز ترین عقائد کا لحاظ رکھنے کے بعد ضروری کثر بیونت کر کے ہم اپنی علییت کا ایک ایسا باقاعدہ اور با ترتیب نظام نکال سکتے ہیں جو صرف جبلی عقائد کی بنیاد پر قائم ہو۔ اس میں گو غلط رالی کی گنجائش پھر بھی باقی رہتی ہے تاہم اس گنجائش کو اس نظام کے عناصر کے باہمی تعلقات و نیز ہمارا انقادانہ تغیر بہت کچھ گھٹا سکتا ہے۔

فلسفہ کے ذریعہ سے کم از کم اتنی خدمت تو ضرور انجام پاسکتی ہے۔ اور اکثر فلاسفہ رچا ہے وہ راستی پر ہوں یا گمراہ کہتے ہیں کہ فلسفہ اس سے زیادہ بھی بہت کچھ کر سکتا ہے۔ اون کے نزدیک فلسفہ کے ذریعہ سے ہم وہ سلوات حاصل کر سکتے ہیں جو کسی دوسری طرح ممکن نہیں یعنی جو تمام عالم پر حاوی ہوں اور جو حقیقت اقصیٰ کی اصلیت سے رکھتے ہوں۔ اب خواہ واقہ یہ ہو یا نہ ہو لیکن ہم نے جو با حیرت پیش کی ہے وہ یقیناً فلسفہ کے ذریعہ سے انجام پاسکتی ہے۔ اور لاریب اون لوگوں کیلئے یہی بہت ہے جنہوں نے معمولی سمجھ کا کافی دشمنانی ہونا شک کی نگاہ سے دیکھنا شروع کر دیا ہے۔ بلکہ فلسفیانہ مسائل کے حل میں جو محنت شاو در کار ہوتی ہے اوسکی داد اسی سے مل جائے گی۔

باب سوم

مادہ کی اصلیت

پہلے باب میں اگرچہ دلائل سے ثابت نہیں ہوا مگر تسلیم کیا جا چکا ہے کہ مصلیات حس کا درحقیقت کسی ایسے وجود کی علامت ہونا جو ہم سے اور ہمارے اور اکات سے مستغنی ہے ایک قرین قتل بات ہے۔ گویا میں نے طے کر لیا ہے کہ «میز دالی مثال میں» اور «رنگ» یعنی اور آواز وغیرہ کے جن سے میز کی ہستی بھیر آشکار ہوتی ہے کوئی اور چیز بھی موجود ہے جس کی یہ سب نشانیاں ہیں۔ اگر میں اپنی آنکھیں بند کر لوں تو رنگ فنا ہو جائے۔ ہاتھ میز پر سے ہٹاؤں تو سختی کا احساس جاتا رہے۔ اور اگر سر انگشت سے میز کو رگڑنا بند کر دوں تو گھسنے کی آواز بھی موقوف ہو جائے۔ لیکن اسپر بھی میں نہ سمجھوں لگا کہ ان سب باتوں کو موقوف کر دینے سے میز معدوم ہو جائے گی۔ برخلاف اسکے خیال یہ ہو گا کہ آنکھیں کھول دینے ہاتھ دوبارہ میز پر رکھ دینے اور انگلی سے میز کو رگڑنا شروع کر دینے سے پھر اوہی مصلیات حس کا رفتہ رفتہ عود کرنا بس اسی سبب سے ہے کہ میز علی الاقوال وجود رہتی ہے۔ اہل باب میں اسی مسئلہ پر غور کرنا ہے کہ حقیقی میز کی اصلیت کیا ہے کہ یہ بغیر میرے ادا سا کہیے ہوئے بھی باقی رہے۔

اس سوال کا ایک جواب طبعیات میں ملتا ہے جو اگرچہ کسی قدر نامکمل اور ایک حد تک فرضی ہے لیکن اپنی جگہ پر قابل قدر ضرور ہے۔ طبعیات میں گویا ملا را وہ یہ رائے قائم کر لی گئی ہے کہ فطرت کے جملہ مظاہر کی اصلیت فقط «حرکت» ہے مثلاً روشنی جرات آواز یہ سب چیزیں موجی حرکتوں سے پیدا ہیں جو اپنی جائے اجراء سے تجاوز کر کے روشنی کے دیکھنے والے گرمی سے متاثر ہونے والے اور آواز کے سننے والے اجسام تک پہنچتی ہیں اور جس شے میں یہ موجی حرکتیں ہوتی ہیں وہ یا تو «ایتھر» ہے یا «لامادہ کثیف» لیکن بہر کیف یہ چیز وہی ہوگی جسے فلسفی «مادہ» کہتا ہے۔ فضا میں ممکن ہونا اور قوانین حرکت

کے مطابق حرکت کر سکتا۔ مادہ کے خواص ہیں جو سائنس نے قرار دیے ہیں سائنس کو اس سے انکار نہیں کہ مادہ کے مزید خواص بھی ہو سکتے ہیں لیکن باقی خواص سائنس داؤں کے کام کے نہیں ہیں اور نہ اُن کے ذریعہ سے مظاہر فطرت کی کوئی توجیہ ہو سکتی ہے۔

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ داروشنی موجی حرکت کی ایک صورت ہے! مگر اس قول سے بہت گراہی پھلتی ہے۔ کیونکہ جو روشنی ہمو بلا واسطہ دکھائی دیتی ہے یعنی جو از روئے حواس براہ راست معلوم ہوتی ہے وہ ہرگز لہریہ حرکت کی صورت نہیں بلکہ ایک بالکل ہی دوسری چیز ہے۔ وہ ایک ایسی شے ہے جس سے ہم سب (بشرطیکہ نابینا نہ ہوں) آشنا ہیں اگرچہ کہ اُس کی کیفیت زبان سے ادا کر کے کسی اندھے کو اپنا مفہوم نہیں بتا سکتے۔ برخلاف اسکے لہریہ حرکتوں کا مفہوم اندھے آدمی کو بخوبی بتایا جاسکتا ہے کیونکہ عام فضا کی حالت وہ ٹٹول ٹٹول کر دریافت کر ہی سکتا ہے اور بحری سفر کے ذریعہ سے لہریہ حرکتوں کا تجربہ بھی اُس کو تقریباً اسی قدر ہو سکتا ہے جتنا ہلوگوں کو مگر جو امیوں اندھے کی سمجھ میں آئے گا وہ روشنی کے مفہوم سے بالکل الگ ہے روشنی سے صرف اسی قدر مراد ہے جتنا کہ اندھے کی سمجھ میں نہ آ سکے اور جسے ہم اُس کے سامنے بیان کرنے سے بھی قاصر رہیں۔

اب یہ شے جس سے ہر شخص مینا آگاہ ہے سائنس کے اعتبار سے بھی غائبی دنیا میں کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی کیونکہ یہ تو صرف روشنی دیکھنے داؤں کی آنکھوں اور اعصاب و دماغ پر ایک خاص قسم کی موجوں کا اثر طاری ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا جب یہ کہا جائے کہ "روشنی" موج ہے تو اس سے سمجھنا چاہیے کہ یہ موج ہمارے احساس فور کی علت طبیعی ہے۔ روشنی خود (یعنی جو کچھ کہ اشخاص بینا ہی کے تجربہ میں آسکتا ہے اور جس سے نابینا محروم ہیں) سائنس کی رو سے بھی اُس عالم کا کوئی جزو نہیں جو ہم سے اور ہمارے حواس سے مستغنی ہے۔ اور قوت مینائی کے علاوہ دوسرے حواس پر بھی اسی قسم کی تقریر صادق آتی ہے۔

سائنس کے عالم میں صرف رنگ آواز وغیرہ ہی معدوم نہیں بلکہ وہ فضا بھی غائب ہے جو ہماری قوت باصرہ اور قوت لامر نے بنا رکھی ہے۔ باصطلاح سائنس مادہ کا کسی نہ کسی فضا میں ہونا لازمی ہے۔ لیکن جو فضا مادہ کے لیے وقف ہے وہ بعینہ وہ فضا

نہیں جو ہمارے چھونے اور دیکھنے میں آتی ہے۔ آگے بڑھے تو جو فضا چھونے میں آتی ہے وہ اور ہے اور جو دیکھنے میں آتی ہے وہ اور۔ البتہ ہم کو کچھ سے تجربہ نے سکھا دیا ہے کہ جو چیز دیکھنے میں آتی ہے وہ کیونکر چھوئی جائیں اور جھیں اپنے جسم سے چھوتا ہوا پائیں اور کو دیکھیں کیونکر۔ لیکن سائنس کی فضا تو مطلق ہے یعنی نہ تو وہ فضائے بھری ہی ہو سکتی ہے اور نہ فضائے خالی۔ مختلف لوگ اپنی اپنی نظر کے لحاظ سے چیزوں کو مختلف شکلوں پر دیکھتے ہیں۔ ایک گول مکہ کو بیچے جو اگر چہ گول ہی سمجھا جائے گا مگر دیکھنے میں جھٹک کر ٹھیک طور پر سامنے نہ ہو مضامی معلوم ہوگا۔ اگر اس کے گول ہونے کا حکم لگائیے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اس مکہ کی ایک حقیقی شکل ہے جو اس کی ظاہری شکل سے مختلف ہے یعنی جو مکہ کی ذات سے تعلق باطنی رکھتی ہے اور اس کی نمود سے بے علاقہ ہے۔ لیکن جو حقیقی شکل سائنس کو مطلوب ہے لازمی طور پر وہ ایک فضائے حقیقی میں ہوگی اور یہ فضائے حقیقی ہر ایک شخص کی فضائے ظاہری سے علاحدہ ہوگی۔ فضائے حقیقی مشترک عام ہے اور فضائے ظاہری صاحب اور اک کیساتھ مخصوص۔ تو گوئی شخصی فضاؤں میں بھی ایک ہی شے کبھی کسی شکل کی نظر آتی ہے اور کبھی کسی شکل کی لہذا فضائے حقیقی جس میں ہر شے کی شکل بھی حقیقی ہے لامحالہ شخصی فضاؤں سے مختلف ہونا چاہیے۔ پس سائنس کی فضا اگر چہ جاری دیکھی ہوئی اور چھوئی ہوئی فضاؤں سے کسی نہ کسی حیثیت سے لگاؤ ضرور رکھتی ہے مگر بعینہ وہ نہیں ہے۔ اور اس لحاظ کی کینست نتیجہ طلب ہے۔

ہم اوپر مشروط طریقہ پر اقرار کر چکے ہیں کہ طبعی اشیاء کو ہمارے مطبیات حس سے بالکل مشابہ نہیں ہو سکتیں لیکن ہمارے احساسات کی علت ضرور قرار دی جاسکتی ہیں ان طبعی اشیاء کا وجود سائنس دالی فضا میں ہے جسے ہم "فضائے طبعی" بھی کہہ سکتے ہیں یہاں پر یہ لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ اگر ہمارے احساسات کی علت اشیاء طبعی ہیں تو ایک فضائے طبعی بھی ہونا چاہیے جس میں یہ اشیاء طبعی نیز ہمارے اعضاء و اس و اعصاب و ماخ سب پائے جائیں۔ احساس ملامت ہم کو اسی وقت ہوتا ہے جب ہم کسی شے سے اتصال پیدا کرتے یعنی اپنے جسم کے کسی حصہ کو فضائے طبعی میں ایک ایسے مقام پر جا کر دیتے ہیں جو اس شے کی گھیری ہوئی فضا سے بالکل ملتا ہوا ہوتا ہے۔ سرسری طور پر کہا جاسکتا ہے کہ چیزیں جب ہی رسائی دیتی ہیں جب کوئی کیفیت شے عامل نہ ہو۔ اس طرح

کسی چیز کا سننا سونگھنا چکنا بھی اسی حالت میں ممکن ہے۔ جب ہم اوس سے کافی قرب حاصل کرتے ہیں یا وہ خود زبان سے آگلیں یا فضا بے طبعی میں ہمارے مکان کے لحاظ سے ایک مناسب فاصلہ پر واقع ہو جائیں۔ تا وقتیکہ خود کو اور شے متعلقہ کو ایک ہی فضا بے طبعی میں نہ مانا جائے ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ فلاں چیز سے فلاں حالت میں کسی قسم کے احساسات پیدا ہونگے۔ کیونکہ اکثر محض اپنی دور اشیائے متعلقہ کی مکانیت اضافی ہی سے پتا لگتا ہے کہ کوئی چیز کس طرح کا احساس پیدا کریگی۔

ہمارے مصلیات حس ہمارے شخصی فضا میں واقع ہوتے ہیں جو یا تو بصری ہو سکتی ہے یا لمسی اور یا کوئی ایسی سیم تر فضا جو دوسرے جو اس کے ذریعہ سے ہی ہوتی ہو۔ عقل سلیم اور سائنس کے منشاء کے مطابق اگر ایک طبعی فضا ایسی ہے جو جامع الكل اور مشترک عام ہے اور جس میں طبعی اشیاء رہتی ہیں تو اوس فضا میں بھی طبعی اشیاء کی مکانیت ہائے اضافی کو ہماری شخصی فضاؤں والے مصلیات حس کی مکانیت ہائے اضافی سے کم و بیش مطابقت رکھنا چاہیے۔ یہ امر اگر بطور صورت واقعی کے قرار دے لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر کسی شے پر ایک گھر نسبت کسی دوسرے گھر کے نزدیک نظر آئے تو ہمارے دوسرے جو اس سے اسی دیکھے ہوئے قرب کی شہادت ملے گی۔ مثلاً اگر چل کر دیکھیں تو نزدیک والے گھر کا راستہ جلد تر ملے ہو گا۔ دوسرے لوگ اتفاق کرینگے کہ جو گھر قریب دکھائی دیتا ہے وہی قریب ہے۔ بیکاری نقشہ سے بھی یہی بات صحیح ثابت ہوگی۔ غرض اسی طرح ہر چیز ان گھروں کے اسی تناسب مکانی کی طرف اشارہ کرتی ہوئی پائی جائے گی جو گھروں کی دید سے پیدا ہونے والے مصلیات حس کے تناسب باہمی سے مطابق ہے۔ پس یہ مانا جاسکتا ہے کہ ایک فضا بے طبعی ہے جس میں طبعی اشیاء کا تناسب مکانی اوس تناسب کے مطابق ہے جو مقارن اسکے مصلیات حس میں قائم ہوتا ہے۔ یہ وہی فضا بے طبعی ہے جس سے علم ہند میں بحث ہوتی اور جو طبیعیات اور فلکیات علم ہیئت کے مسلمات سے ہے۔

ان لیا کہ فضا بے طبعی کا وجود ہے اور متذکرہ بالا صورت سے وہ شخصی فضاؤں کے مطابق بھی ہے۔ لیکن اوکے باب میں اور کیا دریافت ہو سکتا ہے؟ ہمارے علم میں تو صرف اتنی بات آسکتی ہے جس سے اس مطابقت کا پتا لگ جائے۔ یعنی فضا بے طبعی کی اپنی حقیقت کسی طرح ظاہر نہیں ہوتی۔ مگر اتنی آگاہی ضرور حاصل ہو سکتی ہے کہ طبعی اشیاء کے

تناسب مکانی سے ادن میں کس طرح کی باہمی ترتیب پیدا ہوئی۔ مثلاً یہ بتا لگ سکتا ہے کہ گہن میں زمین، آفتاب اور آفتاب تینوں ایک خط مستقیم میں ہوتے ہیں گویا اپنی فضائے بصری کے خط مستقیم کی طرح طبعی خط مستقیم کی نوعیت ہم معلوم نہیں کر سکتے گویا فضائے طبعی میں نفس فاصلوں کا نسبت تناسب فاصلوں کے علم زیادہ آسانی سے ہو جاتا ہے۔ ہم کو علم ہو سکتا ہے کہ ایک کا فصل بہ نسبت دوسرے کے فصل کے زیادہ ہے یا یہ کہ دونوں فصل ایک ہی خط مستقیم کی لمبائی پر واقع ہیں لیکن طبعی فاصلوں کی وہ معرفت بلا واسطہ نہیں حاصل ہو سکتی جو ہماری فضائے شخصی کے فاصلوں یا رنگ و آواز وغیرہ سے محیطیات حس کی صورت میں حاصل ہوتی ہے۔ فضائے طبعی کے باب میں ہکو ادن تمام باتوں کا علم ہو سکتا ہے جو فضائے بصری کی صورت میں کسی پیدائشی اندھے کو دوسروں سے پوچھنے سے معلوم ہو جائیں۔ لیکن جو باتیں فضائے بصری کے باب میں پیدائشی اندھے کے علم میں نہیں آسکتیں وہ فضائے طبعی کی صورت میں ہمارے علم سے بھی بعید ہیں۔ ہم ادن تناسبات کے خواص سے ضرور آگاہ ہو سکتے ہیں جو محیطیات حس سے مطابقت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ مگر جن حدود کے باطن یہ تناسبات قائم ہوتے ہیں ادن کی اصلیت کا علم ہو نہیں سکتا۔

مسئلہ وقت کیا ہے یہ کہنا ہے کہ گھڑی کے حساب سے جس طرح وقت گزرتا ہے اوس کا اپنے حائے زمینی یعنی وقت کا اندازہ کرنے کی قوت کے بھر دے پر قیاس کرنا معلوم ہے کہ ایک غیر معتبر اصول ہے۔ آدمی جب بیزار بیٹھا ہو اور اپنے مصائب میں گرفتار ہو تو ایک ایک بل کسی طرح کانٹے نہیں کھتی۔ جب کچھ سامان و بستگی مہیا ہوتا ہے تو وقت گزرتے کچھ دیر نہیں لگتی۔ اور سوتے میں تو وقت اس طرح جاتا ہے کہ گویا اوس کا وجود ہی نہ تھا۔ پس جس طرح وقت کی ترکیب وقفہ سے ہوئی ہے لا مشترک، اور لا فخصی، کی وہی تفریق باقی رہتی ہے جو فضا کی صورت میں تھی۔ مگر جہاں تک وقت لا قبل، اور لا بعد، کی ترتیب پر قائم ہے اس قسم کی تفریق بے ضرورت ہے۔ واقعات عالم میں جو ترتیب زبان نظر آتی ہے جہاں تک ہکو علم ہے ادن کی حقیقی ترتیب بھی وہی ہے۔ یا ہر نوع ان دونوں ترتیبوں کو ترتیب واحد نہ ماننے کی ہکو کوئی وجہ نہیں۔ فضا کی صورت میں بھی عموماً یہی بات صادق آتی ہے۔ اگر

اس معرفت بلا واسطہ کی اصطلاح پر مصنف نے آگے چل کر کس حد بحث کی ہے۔ مترجم

شرک پر یادہ فوج جاری ہو تو گرواوس کی شکل ہر حیثیت سے مختلف دکھائی دے گی لیکن اس کی ترتیب ہر کیف وہی رہے گی۔ پس ہم امر ترتیب کو فضائے طبیعی کی صورت میں بھی سلجھاتے ہیں اور اس حالیکہ شکل کا فضائے طبیعی سے مطابقی ہونا صرف تحفظ ترتیب کی حد ضرورت تک مانا گیا ہے۔

اس قول سے کہ واقعات عالم کی ترتیب زمانی درحقیقت وہی ہے جو ہم بظاہر ہوتی ہے ذرا غلط فہمی کا اندیشہ ہے اور اس سے بچنا چاہیے۔ ہرگز نہ فرض کرنا چاہیے کہ مختلف طبیعی اشیاء کی کیفیات کی ترتیب زمانی بعینہ اون معطیات حس کی ترتیب زمانی کے عنوان پر ہے جو اشیاء سے مذکورہ کا اور اک پیدا کراتی ہیں۔ من حیث طبیعی شے ہونے کے گرج اور چمک ایک وقت ہوتی ہیں۔ یا بالفاظ دیگر بجلی کا چمکنا اور ایک مبداءے اضطراب سے (یعنی جہاں سے روشنی نمودار ہوتی ہے) ہو ایسے اضطراب کا پھیلنا دونوں امور ان واحد میں پیش آتے ہیں۔ لیکن جب تک کہ ہوا کا اضطراب پوری مسافت قطع کر کے ہم تک متعدي نہ ہو جائے وہ معطیات حس نمودار نہیں ہوتا جسے ہم گرج کا سنا کہتے ہیں۔ طے ہذا القیاس آفتاب کی روشنی کو ہم تک پہنچنے میں تقریباً آٹھ منٹ صرف ہو جاتے ہیں۔ پس جب ہم آفتاب کی طرف نگاہ اٹھاتے ہیں تو آٹھ منٹ قبل کا آفتاب دکھائی دیتا ہے۔ جہاں تک کہ آفتاب کے وجود طبیعی کے بارے میں ہم اپنے معطیات حس سے شہادت ملتی ہے وہ آٹھ منٹ قبل کے آفتاب کے بارے میں ہوتی ہے۔ اب اگر اس آٹھ منٹ کے عرصہ میں آفتاب فنا ہو جائے تب بھی اون معطیات حس میں اس مدت کے اندر کوئی فرق نہیں آئے گا۔ انھیں ہم آفتاب کے دیکھنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اس جہت سے معطیات حس اور اشیاء طبیعی میں تمیز کرنے کی حاجت ایک نئے عنوان سے محسوس ہوتی ہے فضاء کے زیر جو کچھ دریافت ہوا وہ ایک بڑی حد تک وہی ہے جو معطیات حس اور اون کی شقیق طبیعی کی مطابقت باہمی کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے۔ اگر ایک چیز نیلی اور دوسری سرخ دکھائی دے تو ہم مقبولیت کے ساتھ فرض کر سکتے ہیں کہ ان دونوں طبیعی اشیاء میں لمبا طوابعیت کوئی فرق ضرور ہے۔ اگر یہ دونوں نیلی نظر آئیں تو لمبا طوابعیت ان کی یکساںگی فرض کی جا سکتی ہے۔ مگر ہم یہ امید نہیں کر سکتے کہ ہمیں اس کیفیت خاص کی معرفت براہ راست حاصل ہو جائے گی جو اشیاء طبیعی کو نیلا یا سرخ دکھاتی ہے۔ سائنس بتاتا ہے کہ یہ کیفیت ایک طرح کی موجی حرکت ہے اور اس امر سے ہمارے کان بھی آشنا ہیں کہ بیک موجی حرکتوں

کا تصور ہم کو لامحالہ اوسی فضا میں لے جاتا ہے جو دیکھنے سے متعلق ہے۔ لیکن حقیقت
ہر چیز کو فضا کے طبعی میں ہونا چاہیے جس کی معرفت ہم کو براہ راست نہیں حاصل ہو سکتی
پس جو حسی حرکتیں حقیقی ہیں اودن سے ہم اوس عنوان سے آشنا نہیں ہیں جس طرح کہ عموماً
سمجھے جاتے ہیں۔ اور جو بات رنگ کی صورت میں ٹھیک معلوم ہوتی ہے قریب قریب وہی
دوسرے معطیات جس پر بھی صادق آئے گی۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ معطیات جس کے باہمی
تناسب سے مطابقت رکھنے کی وجہ سے طبعی اشیاء کے تناسب باہمی میں ہر طرح کی ایسی ضغنین
موجود ہیں جو اودن کو دائرہ علم میں پہنچ لائیں مگر (کم از کم جہان تک ہمارے واسطے کا تعلق ہے)
طبعی اشیاء کی اہمیت ذات دریافت نہیں ہوتی۔ اب یہ سوال باقی رہتا ہے کہ آیا اس اصلیت
ذات کے دریافت کرنے کا کوئی اور طریقہ بھی ہے۔

کم از کم معطیات حادثہ بصری کے بارہ میں قدرتی طور پر بہترین دعوے (عام اس سے
کہ وہ بالآخر ختم نہ ثابت ہو) جو ہم ابتدائیں کر سکتے ہیں یہ ہے کہ جو وہ بالا اشیاء طبعی ہمارے
معطیات حس سے مشابہت کلی نہیں رکھتیں لیکن کیسے قدر ضرور مشابہ ہیں۔ اس خیال کے
موجب طبعی اشیاء میں درحقیقت ایسے خواص ہونگے جیسے رنگ وغیرہ اور ممکن ہے کہ حسن اتفاق
سے کسی شے کا حقیقی رنگ ہم کو نظر بھی آجائے۔ ایک مقررہ وقت پر کسی چیز کے مختلف مرکزوں سے
دیکھے جانے سے جو مختلف رنگ دکھائی دیتے ہیں وہ گویا بالکل یکساں نہیں ہوتے مگر
مٹتے جلتے ضرور نظر آتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ حقیقی رنگ ایک درمیانی رنگ
ہے جو مختلف حیثیتوں سے دکھائی دینے والے فروق کے باہم ایک واسطہ کا کام دیتا ہے۔
یہ نظریہ قطعی طور پر تو رد نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس کا بے بنیاد ہونا ثابت ہو سکتا ہے

صفحہ ۵۵

یہ شروع ہی سے ظاہر ہے کہ جو رنگ کبھی نظر نہ آجائے اوس کا انحصار تاثر اودن امواج روشنی
کی نوعیت پر ہے جو اگر ہماری آنکھوں سے ٹکراتی ہیں۔ اور اس طرح رنگ دار چیز
کے طرز ضمایا بشی و غیر اوس دانے کے سبب سے جو ہماری آنکھ اور رنگدار شے کے درمیان
حائل سے رنگ میں تغیر و تبدل کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ جو ہوا کی بیچ میں حائل ہوتی ہے
وہ بھی اگر صاف نہیں تو رنگ کو بدل دیتی ہے۔ اور اگر روشنی کا انکسار شدت سے
واقع ہوتا ہے تو رنگ کی صورت بالکل دوسری ہو جاتی ہے۔ جو رنگ ہم کو دکھائی دیتا
ہے وہ غالباً اوسی شے کی بنیادیت نہیں رہتا جس سے اوس کی شعاعیں برآمد ہوتی ہیں

بلکہ اس رنگ کا انحصار ان شاعوں کے انداز پر بھی ہے۔ پس بشرطیکہ ایک مقررہ قسم کی شاعیں آنکھوں تک پہنچتی رہیں ہم کو ایک خاص قسم کا رنگ ضرور محسوس ہوتا ہے۔ خواہ اون شاعوں کا مخرج مخفی قسم کا رنگ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ پس اشیائے طبیعیہ کو رنگ دار فرض کر لینا بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے اور یہی بات دوسرے قسم کے معطیات حس کے بارہ میں بھی صادق آئے گی۔

ابھی یہ سوال باقی ہے کہ اگر مادہ کوئی شے ہے تو آیا کوئی عام فلسفیانہ دلیل ایسی ہو سکتی ہیں جنکے ذریعہ سے اس کی ماہیت پر قطعیت کے ساتھ کوئی حکم لگایا جاسکے جیسا کہ ادریان ہو چکا ہے بہت سے بلکہ شاید اکثر فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ جو کچھ حقیقی ہے وہ محسوس نہ کسی معنی میں ذہنی ضرور ہے۔ یا کم از کم یہ کہ جس شے کے باب میں ہم کو کچھ بھی علم ہے وہ کسی نہ کسی معنی میں لازمی طور پر ذہنی ہے۔ یہ فلاسفہ تصویر تین کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ انکا قول ہے کہ جو کچھ بظاہر مرادہ ہے وہ درحقیقت ایک ذہنی وجود ہے۔ یعنی یا تو وہ (بقول لائبنز) ناقابل ذہنوں کی حیثیت رکھتا ہے اور یا (بقول بارکلی) اون ذہنوں میں رہنے والے تصورات و محاذات ہے جو عام بول چال کے مطابق (مادہ کا) ادراک کرتے ہیں۔ اس طرح تصویر تین کے نزدیک وہ مادہ کوئی شے نہیں جس کا وجود اصلاً ذہنی نہ ہو۔ گو وہ اس کے منکر نہیں کہ ہمارے معطیات حس کسی ایسی شے کی علامت ہیں جن کا وجود ہمارے ذاتی احساسات سے مستغنی ہے۔ اگلے باب میں اون دلائل پر بحث کی جائے گی جو تصویر تین اپنے نظریہ کی حمایت میں پیش کرتے ہیں مگر میرے نزدیک غلط ہیں۔

باحث

تصویر

۵۵

لفظ تصویریت کو مختلف فلاسفہ نے مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ہم اس لفظ سے یہ خیال مراد لیتے ہیں کہ جو کچھ موجود ہے یا کم از کم جس شے کا وجود علم معلوم ہو سکتا ہے وہ کسی نہ کسی معنی سے ضرور ذہنی ہے۔ یہ خیال فلاسفہ میں بید عام ہے اور متعدد صورتوں اور مختلف دلائل کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ بجائے خود یہ خیال اس قدر دلچسپ اور مقبول عام نظر آتا ہے کہ فلسفہ کے مختصر سے مختصر تبصرہ میں اس کا کچھ نہ کچھ بیان ضرور شامل رہنا چاہیے۔

ممکن ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ انداز تخیل کے عادی نہیں اس خیال کو صریحاً نحو بھٹکر اس سے قطع نظر کرنا چاہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ عمومی سمجھ کے لحاظ سے یہ میریہ کرسیاں، آفتاب، مہتاب، اور جہل مادی چیزیں ذہن اور مضامین ذہن سے جنسا مختلف ہیں اور ادن کی ہستی ذہنوں کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے کیونکہ مادہ کو ہم ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو اس زمانہ سے موجود ہے جب ذہنوں کا پتا تک نہ تھا اور اب اسی مادہ کو ذہن کی محض ایک فعلیت کا نتیجہ خیال کر لینا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے۔ مگر خواہ یہ بات صحیح ہو یا نہ ہو مذہب تصویریت کو ہر ایک نحو بھٹکر طرف کر دینا زیبا نہیں ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیا بطبعی کی ہستی اگر واقعی مستقل بالذات ہے تو ادن کا مصلیات حس سے پوری طرح مختلف ہونا لازم آتا ہے۔ البتہ ان اشیا لہوین مصلیات میں صرف ایک طرح کی مطابقت ضرور پائی جاتی ہے جیسی کہ کسی فہرست اشیا اور اشیا سے مندرجہ فہرست میں پائی جائے۔ اب اگر اشیا بطبعی کی باطنی اہمیت کو صرف عمومی سمجھ کے ذریعہ سے دریافت کرنا چاہیں تو بجز بقائے جبل کے کوئی بات نہیں پیدا ہوتی۔ برخلاف اس کے اگر ان اشیا کو ذہنی قرار دینے کی کوئی متقول وجہ نکل آئے تو مذہب

تصویرت کو محض اوس کی اجنبیت کی بنا پر ناقابل قبول سمجھنا ہرگز زیانہ ہوگا۔ اشیائے طبیعی کی حقیقت کو تو لامحالہ اجنبی نظر آتا ہے۔ مانا کہ اون کی حقیقت تک رسائی کا محال ہونا بھی ممکن ہے لیکن اگر کوئی فلسفی اپنے کو حقیقت آشنا سمجھتا ہو تو فقط اوس کے قول کے غیر مانوس معلوم ہونے کی وجہ سے اوس کا محض کرنا روا نہیں۔

تصویرت کی حمایت میں جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں اون کا ماخذ غوراً نظرِ عظیم ہوا کرتا ہے۔ (یعنی وہ تبصرہ جس میں اشیاء کے دائرہ علم میں داخل ہونے کے شرائط سے بحث ہوتی ہے) تصویرت کو اس اصول کے ذریعہ سے ثابت کرنے کی سب سے پہلی شاندار کوشش بارکلی نے کی تھی۔ بارکلی نے اولاً بعض ایسی دلیلوں سے جو اکثر معقول تھیں ثابت یہ کیا کہ ہمارے معطیات حس کی ہستی ہم سے بے نیاز نہیں خیال کی جاسکتی۔ اور اون کے وجود کا کم از کم جزئی طور پر ذہن "میں" ہونا لازمی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر دیکھنا سونگھنا چکھنا اور سنا کرک کر دیا جائے تو معطیات حس کا وجود بھی ختم ہو جائے گا۔ گوائے چکر بارکلی کی بعض دلیلیں ناقص ہو گئی ہیں لیکن اس منزل تک اوس کی رائے بالکل درست ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ معطیات حس ہی وہ اشیاء ہیں کہ جنکے وجود کا یقین ادراک کے اعتماد پر ہوتا ہے جن کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذہن "میں" موجود ہیں اور اس وجہ سے ذہنی ہیں۔ اور اس سے یہ نتیجہ ماخوذ ہوتا ہے کہ بحر اوس شے کے جو کسی کے ذہن "میں" ہو کوئی شے علم میں آہی نہیں سکتی اور جو شے میرے ذہن میں نہ ہونے پر بھی "معلوم" ہو اوس کا کسی اور کے ذہن میں ہونا لازم ہے۔

نوا

بارکلی کی دلیلوں کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے پہلے اوس کے لفظ "تصور" کا مطلب سمجھ لینا ضروری ہے۔ وہ ہر ایسی شے کو تصور کہتا ہے جو بلا واسطہ علم میں آئی ہو مثلاً معطیات حس ایس کوئی خاص رنگ جو ہمیں دکھائی دے ایک تصور ہے۔ اور یہی حالت سنی ہوئی آواز کی ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔ لیکن اوس کی یہ اصطلاح فقط معطیات حس تک محدود نہیں بلکہ موضوعات تخیل اور یاد آئی ہوئی چیزوں پر بھی حاوی ہے۔ کیونکہ بوقت یاد آوری نیز تخیل میں ان چیزوں کی اطلاع بلا واسطہ ہی ہوا کرتی ہے۔ غرض کہ اس طرح کے ہر طریقہ بلا واسطہ کو وہ تصور ہی کہتا ہے۔

آگے چکر وہ معمولی چیزوں مثلاً درخت پر بحث کرتا ہے اور دکھاتا ہے کہ درخت کے

اور اک میں ہم کو بلا واسطہ جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ تصورات سے مرکب ہے اور جب قدر کہ اور اک میں آیا ہے اوس کے علاوہ درخت کے بارے میں کسی امر کو حقیقی قرار دینا بالکل بلا وجہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ درخت کا ہونا عبارت ہے درخت کے اور اک میں آنے سے۔ فلاسفہ مدرسیین کی لغت میں "وجود" مرادف ہے اندر کا "لا" اور اک کیا ہوا "کا"۔ بار کھلے کو پورا اقرار ہے کہ جب ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں یا جو وقت درخت کے قریب کوئی انسان نہیں ہوتا اور وقت بھی درخت موجود ضرور رہتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں اوس کے وجود کی علت خدا کا علم ہے جو برابر جاری رہتا ہے۔ حقیقی درخت جسے ہم ایک شے طبعی کہتے ہیں ذہن باری میں آنے والے تصورات کا ایک مجموعہ ہے اور یہ تصورات کم و بیش اسی طرح کے ہیں جیسے درخت کا اور اک کرنے میں میرے آپ کے ذہن میں جاگزیں ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جب تک درخت معرض وجود میں رہتا ہے ذہن باری میں اوس کے متعلقہ تصورات دائم و قائم رہتے ہیں۔ بار کھلے کے نزدیک ہمارے جملہ ادراکات ایک حد تک ادراکات باری میں داخل ہیں اور اسی دخل یا بی کی بدولت ایک درخت مختلف لوگوں کو کم و بیش ایک ہی طرح پر دکھائی دیتا ہے۔ اس صورت سے ذہنوں اور ذہنوں میں آنے والے تصورات کے علاوہ نہ تو عالم میں کوئی چیز موجود ہے اور نہ کبھی کوئی شے معلوم ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جو کچھ قابل العلم ہے وہ لامحالہ تصور ہی ہے اس بحث میں بہت سے مغالطے ہیں جو تاریخ فلسفہ میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور اس ضمن میں ادن کا انکشاف ہمارے مقصد سے بعید نہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ لفظ "التصور" کے استعمال نے ایک عجیب خلط بحث میں مبتلا کر دیا ہے۔ تصور سے ہماری مراد لازمی طور پر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو کسی نہ کسی کے ذہن "میں" ہو۔ اگر ہم متکبر ہوں کہ درخت تصورات سے مرکب ہے تو خواہ مخواہ ہم یہی سمجھیں گے کہ اگر یہ قول صحیح ہے تو درخت کا وجود از ابتدا تا انتہا ذہن میں ہو گا۔ لیکن ذہن "میں" ہونا ایک مبہم بات ہے۔ عام بول چال ہے کہ فلاں چیز ہمارے ذہن میں ہے۔ اس سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ اوس چیز کا خیال ہمارے ذہن میں ہے نہ کہ خود وہ چیز۔ اگر کوئی کہے کہ فلاں کام جو مجھے انجام دینا تھا وقت پر میرے ذہن میں نہیں رہا۔ تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ خود وہ کام کبھی ذہن کے اندر سما یا

علم باری اصطلاح میں لفظ اور اک خدا کے لیے نہیں کہا جاتا بلکہ علم کہتے ہیں۔

ہو اتھا جو اوس وقت ذہن سے نکل گیا۔ نشا صرف اس قدر ہو گا کہ اوس کام کا خیال ذہن میں تھا جو بعد کو ذہن میں محفوظ نہیں رہا۔ پس جب بار کھلے کہتا ہے کہ بغیر درخت کے ذہن میں آئے ہوئے اوس کا علم میں آنا محال ہے تو اس نغمہ میں وہ اس سے زیادہ کوئی بات جتانے کا مجاز نہیں کہ علم میں آنے کے لیے درخت کے خیال کا ذہن میں آنا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ خود درخت کو ذہن کے اندر آجانا چاہیے بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ جو چیز میرے دل میں ہے وہ واقعی خاتمہ دل کی مہمان ہو گئی ہے۔ کوئی جید فلسفی اگر واقعی اتنی بڑی عقلی کا ارتکاب کر بیٹھے تو محل حیرت ضرور ہے۔ لیکن اوس ناز کا ماحول اور تھا بیٹے اوس زمانہ کے حالات کچھ ایسے تھے کہ یہ ابہام ممکن ہو گیا۔ اب ہو کہ اس ابہام کے وجہ پر غور کرنے کے لیے ماہیت تصورات کے مسئلہ پر ایک گہری نظر ڈالنا ہے

قبل اسکے کہ تصورات کی ماہیت پر ایک عام سوال پیدا کیا جائے اشیائے طبیعی اور معطیات حس کے متعلق دو سوالوں کو الگ الگ کر لینا چاہیے۔ درخت کا ادراک پیدا کرنے والے معطیات حس کو بار کھلے نے ذہنی قرار دیا ہے اور اس لحاظ سے بار کھلے کا قول جو وہ چند چیز صحیح ہے کہ ہمارے معطیات حس کا دار مدار ہماری ذات پر بھی اسی قدر ہے جتنا کہ درخت پر اور اگر ہم درخت کا ادراک نہ کرتے ہوتے تو یہ معطیات حس معرض وجود میں نہ آئے ہوتے۔ لیکن یہ مسئلہ اوس بات سے بالکل جدا ہے جس کے ذریعہ سے بار کھلے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جو چیز بلا واسطہ معلوم ہو سکے اوس کا کسی نہ کسی ذہن میں ہونا ضروری ہے یہ مقصد زیر بحث کے لیے وہ فروعی دلیلیں بالکل بے کار ہیں جو معطیات حس کے ہماری ذات کے محول ہونیکے بارہ میں کام آچکی ہیں۔ یہاں ضرورت عام طور پر ادون دلائل کی ہے جو علم شے سے شے کا ذہنی الاصل ہونا ثابت کر دکھائیں۔ بار کھلے نے اپنے نزدیک یہ ضرورت پوری کر دی لیکن ہم اپنا تعلق اب بھی اسی مسئلہ کے حل سے سمجھتے ہیں نہ کہ اشیائے طبیعی اور معطیات حس کی تفریق سے جو ادھر گزر چکی ہے۔

تصورات کو اگر بار کھلے کے مفہوم میں لیجیے تو تصور کے پیش ذہن آنے میں دو باتیں غور کے لائق معلوم ہونگی۔ ایک تو وہ چیز ہے جس کے بارے میں ہم اطلاع پاتے ہیں۔ مثلاً میز کا رنگ۔ اور دوسری طرف خود امر اطلاع یعنی ادراک کا ہونا جو ذہن کا ایک فعل ہے ذہن کا ہر فعل ہر شے ذہنی ہے لیکن جس چیز کا ادراک ہمیشہ آیا ہے اوس کو ذہنی فرض کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے

رنگ کے بارہ میں جو دلیلیں پیش ہو چکیں ادنیٰ سے تو اس کا ذہنی ہونا ثابت نہیں ہوا۔ البتہ اثبات ثابت ہوا تھا کہ اوس کے اور اک کما انحصار ہمارے اعضاء سے اس اور طبیعتی شے دینی ہونا کے باہمی تعلق پر ہے۔ یا بالفاظ دیگر میز کا رنگ جب ہی نظر آسکتا ہے جب روشنی ایک خاص انداز پر ہو اور ایک صحیح النظر آنکھ میز سے مناسب فاصلہ پر رکھی جائے۔ لیکن میز کے رنگ کا صاحب اور اک کے ذہن کے اندر ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوا۔

بار کھلے کی یہ رائے کہ رنگ کا ذہن میں ہونا ضرورتاً لازم ہے بس اسی بنا پر قابلِ تعریف ہوگی کہ اوس نے فعل اور اک کو اشیائے مدرک کے ساتھ غلط کر دیا ہے۔ لفظ تصور کا ان دونوں پر یکساں اطلاق ہوتا ہے اور بار کھلے غالباً دونوں کو تصور ہی قرار دینا چاہتا ہے۔ فعل اور اک تو بے شک ذہن میں پیش آتا ہے اور اگر اس فعل پر کوئی غور کرنا شروع کرے تو باسانی تسلیم کر سکتا ہے کہ تصورات کو ذہن ہی میں ہونا چاہیے۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات فراموش ہو جاتی ہے کہ تصورات کا ذہن میں ہونا صرف اسی وقت تک صحیح ہے جب تک "تصور" بمعنی فعل اور اک "سمجھا جائے۔ اور قضیہ مذکور میں اکثر لفظ تصور ایک دوسرے ہی معنی میں لے لیا جاتا ہے جس سے اور اک میں آنے والی چیزیں مراد ہونے لگتی ہیں۔ بس اس طرح کے غیر ارادی التباس میں پڑ کر لوگ یہ نتیجہ اخذ کرنے لگتے ہیں کہ جو چیز معرض اور اک میں آئے اوس کے لیے ذہن میں ہونا شرطِ اول ہے۔ اس تقریر میں بار کھلے کے دلائل کی گویا تمام وکمال تحلیل ہو گئی اور اوس مغالطہ کا حال بھی کھل گیا جو اوس کے الفاظ میں نہاں تھا۔

جہاں تک چیزوں کی واقفیت حاصل کرنے کا تعلق ہے فعل اور اک اور اور اک کی ہوتی شے میں تفریق کرنے کا سوال از حد اہم ہے کیونکہ ہمارے حصولِ علم کی ساری قوت اسی تفریق سے وابستہ ہے۔ غیر ذہنی اشیاء کی معرفت حاصل کرنے کی اہمیت جو ہر ذہن کے خصوصیات سے ہے۔ خارجی اشیاء کی معرفت شامل ہے۔ اوس اضافت پر جو ذہن اور غیر ذہن کے درمیان قائم ہو۔ ذہن کی قوت علیہ اسی اضافت سے بنی ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ اشیائے معلومہ کا ذہن میں ہونا لازمی ہے تو اس طرح یا تو ذہن کی قوت علیہ غلط طور پر محدود ہوئی جاتی ہے اور یا مگر لفظی لازم آتی ہے۔ اگر "ذہن میں" سے "پیش ذہن ہونا" یا "ذہن کے دائرہ اور اک میں آنا" مراد لیا جائے تو یہ محض ایک ٹکرا لفظی ہے۔ اگر واقعی یہی مطلب ہے تو ماننا پڑے گا کہ کوئی شے جو اس مفہوم کے لحاظ سے "ذہن میں" ہو تو بھی اوس کا غیر ذہنی ہونا

ممکن ہے۔ اس صورت سے جب حقیقت علم آشکار ہوتی ہے تو بار کلمے کی دلیل اپنے ہیولی اور صورت دونوں کے لحاظ سے رد ہو جاتی ہے اور ظاہر ہو جاتا ہے کہ تصورات (بمعنی ان خیالے معلومہ) کے لازمی طور پر ذہنی ہو گئے۔ اب میں اس کے خیالات بالکل بے سرو پایاں ہیں۔ پس تصورات کی حمایت میں جو دلیلیں تھیں وہ بالائے طاق رکھی جاسکتی ہیں اور اب صرف یہ دیکھنا رہتا ہے کہ اور دلیلیں کیا ہونگی۔

بعض اوقات یہ قول ایک بیہی حقیقت کے طریقہ پر بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو کسی ایسی شے کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا جو ہمارے علم میں نہ ہو۔ اور اس سے نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ہمارے تجربہ سے جو کچھ متعلق ہو سکتا ہے اس میں کم از کم ہمارے علم میں آنے کی صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔ یعنی مادہ اگر فطرتاً کوئی ایسی چیز ہے جس کی معرفت حاصل ہی نہیں ہو سکتی تو گویا یہ وہ شے قرار پائی جس کا موجود ہونا ہمارے علم میں نہیں آ سکتا۔ اس قول میں بعض غیر واضح وجوہ کی بنا پر یہ بھی مضمر رکھا گیا ہے کہ جو شے ہمارے لئے کوئی اہمیت نہ رکھتی ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اگر مادہ کی ترکیب ذہنوں یا ذہنوں کے تصورات سے نہیں ہوتی ہے تو اس کا وجود محال اور محض خیالی ہے۔

اس تقریر پر ابھی سے گہری نظر ڈالنا ناممکن ہے کیونکہ اس سے کچھ ایسے نکات متعلق ہیں کہ ابتداء ہی میں بہت کچھ رد و قبح درکار ہوگی۔ لیکن اس کے رد کرنے کے بعض وجوہ اسی مقام پر ملاحظہ ہو سکتے ہیں اگر انتہا کی طرف سے ابتداء کی جائے تو یہ باور کرنے کی کوئی علت نہیں تھکتی کہ جو چیز ہمارے لئے کوئی عملی و ہم کا نہ رکھتی ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ یہ سچ ہے کہ اگر چیزوں کی نظری اہمیت کو عملی اہمیت میں داخل قرار دے لیا جائے تو یہ حقیقی شے ہمارے کسی نہ کسی عنوان سے ضرور اہم قرار پائے گی کیونکہ حقیقت عالم کی جستجو میں ہم کو ہر وہ شے خواہ اس کا وجود کہیں بھی ہو دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کی دلچسپی کا شال ہونا گوارا کر لیتا تو یہ صورت باقی نہیں رہتی کہ باوصف مادہ کے موجود ہونے کے (خواہ اس کے وجود کا علم نہ بھی ہو سکے) مادہ کی کوئی اہمیت ہمارے لئے نہیں۔ ظاہر ہے کہ ہمارے دل میں مادہ کے موجود ہونے کا شبہ گند سکتا ہے۔ اس کے وجود کا ظن قائم ہو سکتا ہے۔ اور اس جہت سے مادہ کا تعلق ہماری ایک آرزو سے علم ہی سے نکل آیا ہے جس کا پورا ہونا یا نہ ہونا بجا سے خود اہم ہے۔

صفحہ ۶۹

علاوہ ازیں یہ کوئی امر مسلم نہیں بلکہ سچ پوچھیے تو واقعیت کے خلاف ہے کہ جو چیز ہم نہیں جانتے اس کا وجود بھی نہیں جان سکتے۔ اس ضمن میں ”جاننا“ دو معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ استعمال اول میں جاننے کا اطلاق اس قسم کے ظلم پر ہے جس کو ”اغلی“ کا عکس سمجھنا چاہیے۔ یعنی جس سے مراد ”علم صحیح“ ہے۔ یہ وہ مفہوم ہے جس کی رو سے جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ سچ ہے۔ اس کے تحت میں ہمارے وہ معتقدات و متیقنات آسکتے ہیں جو ”التصدیق“ کے نام سے پکارے جاتے ہیں اس قسم کے جاننے کو ہم ”علم حقائق“ کہہ سکتے ہیں۔ اب لفظ ”جاننا“ اپنے دوسرے معنی میں ہمارے ”علم اشیا“ پر مشتمل ہے جسے ہم ”معرفت“ بھی کہہ سکتے ہیں یہ وہ مفہوم ہے جس کی رو سے ہم اپنے معطیات حس سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یہ تفریق فرینسیسی الفاظ Savoir اور Connaitre یا جرمن الفاظ Wissen اور Kennen سے ظاہر ہو سکتی ہے۔

پس جو امر ابتداً ہی معلوم ہوتا تھا دوبارہ تلبہ ہو کر صورت بالا پر آجاتا ہے۔ یہ امر کہ ”ہم کسی صورت میں صحیح طور پر ”تصدیق“ نہیں کر سکتے کہ خالق شے جس کی معرفت ہم کو نہیں ہے موجود ہے“ کوئی بیہی بات نہیں بلکہ صریحاً غلط ہے۔ مجھے شہنشاہ روس سے شرف تعارف حاصل نہیں مگر میں تصدیق کر سکتا ہوں کہ مومی الیہ موجود ہیں۔ یہ بے شک کہا جاسکتا ہے کہ میری یہ تصدیق اس بنا پر ہے کہ دوسرے لوگ موصوف سے تعارف رکھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض کچھ چھوڑا سا ہے مگر یہی اصول ہے تو مجھے یہ ظلم کب ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے کو موصوف سے تعارف حاصل ہے لہٰذا وہ بریں کوئی وجہ نہیں کہ جس شے کے وجود کا کوئی عارف نہ ہو

لے تمیز (فیصلہ) اور خبر (بیان) سے بھی یہی فرق ظاہر ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تمیز قیود زمان و مکان سے آزاد ہے اور ذہن کی تاثیر کی ایک صورت ہے جو محمول برکذب نہیں ہو سکتی۔ دوسرے قیود (ذکورہ) سے مبرا نہیں اور ذہن کے تاثر کی ایک صورت ہے اور محمول برکذب ہو سکتی ہے۔ اس بحث کو سمجھنے کے لیے منطقی تہذیب اور نفسیات کی کتابوں میں ”الحکم“ کا بحث تلاش کرنے کی حاجت ہے۔

اوس کے وجود کا علم مجھے نہ ہو سکے۔ یہ نکتہ بہت اہم اور تشریح طلب ہے۔ اگر میں کسی موجود شے کا عارف ہو جاؤں تو مجھے اپنی معرفت سے اوس کا وجود معلوم ہو جائے گا۔ مگر یہ کہ جب کبھی مجھے معلوم ہو کہ فلاں قسم کی شے موجود ہے تو لازمی طور پر مجھے یا کسی اور کو اوس شے کا عارف ہونا چاہیے۔ یہ صحیح نہیں۔ اگر باوصف علم معرفت نہ رکھنے کے میری تصدیق درست ہو تو ایسی صورت میں بات یہ ہے کہ میرا علم مبنی بر بیان ہو گا اور (کسی نہ کسی قاعدہ کلیہ کے ماتحت) وجود شے جس سے کہ یہ بیان متعلق ہو گا کسی ایسی شے کے وجود سے منج ہو سکیگا جس کا علم معرفت مجھے پیشتر سے ہے۔ اس نکتہ کو بخوبی ذہن نشین کرنے کی بہترین تدبیر یہ ہے کہ علم بر بنائے معرفت اور علم بر بنائے بیان کے فرق پر غور کر لیا جائے اور پھر دیکھا جائے کہ کلیات کے بارے میں اگر کسی قسم کا علم اوس نوعیت کے وثوق سے متصف ہو سکتا ہے جو ذاتی تجربات کے وجود کے علم میں مضمر ہے تو وہ علم کس قسم کا ہے۔ ان مباحث کی ابواب ذیل میں توضیح کی جائے گی۔

پانچم

علم برہائے معرفت و علم برہائے بیان

پہلے باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ علم اشیا اور علم حقائق۔ اس باب میں صرف علم اشیا پر بحث ہوگی جس کی پھر دو قسمیں نظر آتی ہیں۔ علم اشیا جب اوس قسم کا ہوتا ہے جسے ہم نے علم برہائے معرفت سے تفسیر کیا ہے تو لازمی طور پر علم حقائق سے نسبتاً سادہ تر ہوتا ہے اور از روئے منطق اوس سے بلوٹ ہوتا ہے اگرچہ صحیح طور پر یہ بھی نہیں مانا جاسکتا کہ باوجود حقائق شے سے نا آشنا ہونے کے کوئی انسانی ہستی معرفت شے سے بہرہ ور ہو سکتی ہے اس کے برخلاف علم اشیا جب برہائے بیان ہوتا ہے تو (جب کہ اب ہذا میں نظر آجائے گا) تاثر اشیا کے علم حقائق کو مضمر رکھتا ہے جو اوس کا منبع اور اوس کی بنیاد ہے۔ مگر سب سے پہلے ہمیں یہ نئے کرینا چاہیے کہ معرفت سے ہماری کیا مراد ہے اور (خبر بیان کسٹم کہتے ہیں۔ معرفت سے مراد کسی شے کی وہ اطلاع ہے جو براہ راست حاصل ہو۔ یعنی اوس کسی طرح کے علم حقائق یا استنتاج کا شاہد نہ پایا جاتا ہے۔ جب میری میز میرے سامنے آتی ہے تو مجھے اُن معطیات حس کی معرفت ہوتی ہے جو اُس سے سرش ٹکرتی ہیں۔ لائے ہیں (جیسے رنگ، شکل، سختی، چکنائیت وغیرہ)۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو میرے ذہن کو دیکھنے اور چھونے سے میرے شعور میں بلا واسطہ داخل ہوتی ہیں۔ مجھے اس صورت میں جو مخصوص رنگ دکھائی دیتا ہے اُس کے بارے میں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ مثلاً یہ رنگ با دومی ہے یا تھرا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اگرچہ ان اقوال سے ہنگ کے بارے میں جو حقائق معلوم ہو جاتے ہیں لیکن خود رنگ کا علم بھر اوتنا ہی رہتا ہے جتنا پہلے تھا۔ جہاں تک کہ نفس رنگ کا علم میں ہونا متعلق ہے اُسے رنگ کے بارے میں حقائق کا علم میں ہونا) میں کہہ سکتا ہوں کہ رنگ کو دیکھتے ہی رنگ کا علم حد کمال کو پہنچ جاتا ہے اور اس علم میں اضافہ ہونا بالکل محال عقلی ہے۔ پس اس نیز کو معرض ظہور میں لانے والے اُس معطیات حس ایسی چیز ہیں جنکی مجھے معرفت حاصل ہے یعنی جن سے میں بلا واسطہ کما تھرا متعلق

اس کے برخلاف میز کا من حیث ایک طبیعت ہونے کے جو مجھے علم ہے وہ علم بلا واسطہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے حصول میں میز کو معرض ظہور میں لانے والے معطیات حس کی معرفت بطور ایک وسیلہ کے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ میز کے وجود میں شک کرنا غلط ہے۔ کرینز کے متعلق معطیات حس کو ننگا و شک سے دیکھنا قطعاً محال ہے۔ میرا میز کا علم من قبیل ”علم بر بنائے بیان“ کے ہے۔ میز ”وہ طبیعت“ ہے جس سے فلاں فلاں معطیات حس پیدا ہوئے ہیں۔ یہ گویا میز کا بیان ہوا جو جو انہ معطیات حس کیا گیا ہے۔ میز کے باب میں جو کچھ ہمیں معلوم ہو گا وہ بجز اس کے نہ ہو گا کہ میز کو ہماری اشیائے معلومہ سے ملتی کرتے والی چیز میں معلوم ہوں۔ یعنی ساتھ ہی یہ جاننا بھی شرط ہے کہ ”فلاں فلاں معطیات حس ایک طبیعت سے پیدا ہوئے ہیں“ ذہن کی کوئی حالت ایسی نہیں جس میں میز سے بلا واسطہ واقفیت حاصل ہو سکے۔ اس طرح کی جزو واقفیت کا شمار مملومات ”حقائق“ میں ہے اور میز واقعی جو شے ہے سچ پوچھئے تو وہ ہمارے علم سے باہر ہے۔ ہم صرف ایک بیان جانتے ہیں اور اتنی سی بات اور جانتے ہیں کہ یہ بیان کس شے پر صادق آیا۔ گرفتار شے کا ہم کو کوئی علم براہ راست حاصل نہیں ہے۔ پس ایسی صورتوں میں جو علم شے کہلاتا ہے اس سے ہم علم بر بنائے بیان (علم بیانی) کہتے ہیں۔

ہماری ساری علمیت خواہ وہ اشیاء سے متعلق ہو یا حقائق سے بعض معرفت پر منحصر ہے اور یہی اوس کی بنا ہے۔ لہذا قابل غور یہ ہے کہ آخر وہ کس قسم کی چیز میں ہیں جو ہمارے دائرہ معرفت میں داخل ہو سکتی ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے معطیات حس ہماری اشیاء سے معروضہ ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ علم معرفت کی صاف سے صاف اور سب سے حلّی مثال معطیات حس ہی ہیں۔ لیکن اگر ان کے ماسوا علم معرفت کی اور مثالیں نہ ہوں تو ہماری علمیت صورت موجودہ کے بہ نسبت بہت ہی محدود ہوتی۔ کیونکہ ایسی حالت میں جو کچھ ہمارے حواس کے حضور وقتی طور پر موجود ہوتا اوس سے زیادہ کا احاطہ ہمارا علم نہ کر سکتا۔ اور ماضی کے بارے میں تو کچھ معلوم ہی نہ ہو سکتا بلکہ یہ بھی بتا نہ لگتا کہ آیا ماضی کا کبھی وجود بھی تھا یا نہیں۔ اور نہ اپنے معطیات حس کے بارے میں کسی قسم کے حقائق علم میں آسکتے کیونکہ (جیسا کہ آگے چلکر واضح ہو گا) علم حقائق سراسر ادون چیز زندگی

معرفت کا محتاج ہے جو معطیات حس سے برسبیل لزوم جنسا مختلف ہیں اور بعض اوقات "لقد ورات مجرودہ" کے نام سے موسوم ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان کو "کلیات" سے تعبیر کرینگے اب اگر ہم کو اپنی علیبت کی تحلیل ایک کافی اور مناسب حد تک مقصود ہے تو معطیات حس کے علاوہ جن چیزوں کی معرفت ہو سکتی ہے اوپر غور کرنا چاہئے۔

معطیات حس کے بعد پہلی منزل معرفت بر بنائے حافظہ کی آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو دیکھ سن کر یا کسی اور طریقہ سے ضابطہ حواس میں آتا ہے بعض اوقات اوس کی یاد بھی آجاتی ہے اگرچہ اوس کا حال کے بجائے ماضی کی طرف منسوب ہونا چھپا نہیں رہتا۔ یہ علم بلا واسطہ جو مبنی ہے یادداشت پر ہمارے علم ماضی کا منبج ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو ماضی کے باب میں کوئی معلومات بعینہ استنتاج بھی حاصل نہ ہو سکتی۔ کیونکہ ایسی صورت میں سرے سے یہ ہی معلوم نہ ہوتا کہ کوئی شے گذشتہ جی جی ماضی یا نہیں جس کا علم بطریق استنتاج ممکن ہو۔

دوسری منزل معرفت بر بنائے تامل (مستلزم باطن) آئی ہے جو قابل غور ہے ہم کو نہ صرف یہ کہ اشیا کی واقفیت ہو جاتی ہے بلکہ اس واقفیت کی بھی واقفیت حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب میں آفتاب کی طرف دیکھتا ہوں تو مجھے بعض اوقات اپنے اس دیکھنے کی بھی اطلاع ہوتی ہے۔ پس "میری دید آفتاب" ایک شے ٹھہری جس کا میں عارف ہوتا ہوں۔ اگر مجھے کھانے کی اشتہا ہو تو یہ ممکن ہے کہ مجھے "اپنی اشتہائے غذا" کا بھی علم ہو جائے۔ اس صورت میں "میری اشتہائے غذا" ایک شے ہوئی جس کا میں عارف ہوا۔ علم ہذا القیاس ہم اپنے احساس لذت و اطمینان کو مثلاً جملہ واردات ذہنیہ سے بھی واقف ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کی معرفت جیسے شعور ذات سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں ہماری کل ذہنی کائنات کا منبج ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے علم بلا واسطہ میں وہی باتیں آسکتی ہیں جو ہمارے ہی ذہن میں پیش آئی ہوں۔ جو باتیں دوسروں کے ذہن میں پیش آتی ہیں اون کا علم ہم کو صرف ادنیٰ لوگوں کے جسم کا احاطہ کرنے سے یعنی اون معطیات حس کے واسطہ سے ہوتا ہے جو اون کے اجسام سے وابستہ ہیں۔ اگر ہم اپنی واردات ذہنیہ کے عارف نہ بن سکتے ہوتے تو دوسروں کے ذہن کا وجود ہمارے وہم و گمان میں بھی نہ ہوتا اور اس وجہ سے اتنا بھی معلوم نہ ہو سکتا کہ دوسرے لوگ ذہن رکھتے ہیں یا نہیں۔ یہ خیال قدرتی طور پر ہوتا ہے کہ شعور ذات منجملہ اون چیزوں کے ہے جن کی وجہ سے انسان کو جانوروں پر فوقیت حاصل ہے

ہم مان سکتے ہیں کہ گو یہ جانور معطیات حس کو جاننے والے ضرور ہوتے ہیں لیکن معرفت زیر بحث سے بالکل محروم ہیں اور اپنے وجود کا کچھ علم نہیں رکھتے۔ میرا مطلب یہ نہیں کہ انہیں اپنے وجود میں شک ہے۔ بلکہ ان کو اپنے تاثرات و احساسات کا شعور ہی نہیں ہوتا اور نہ یہ ہوش تائبہ کہ ان کی کیفیات نفسانی کا کوئی موضوع بھی ہے۔

ہم نے اپنی واردات ذہنیہ کی معرفت کو شعور ذات سے تعبیر کیا ہے مگر اس سے مراد اپنی ذات و نفس کا شعور مراد نہیں۔ یہ شعور اپنے چند مخصوص تاثرات و احساسات کا ہے۔ اگر ان جزئی تاثرات و احساسات سے الگ ہو کر محض اپنے نفس کی معرفت کا مسئلہ چھڑے تو اس پر کسی ادنیٰ شان کے ساتھ زبان کھولنا بہت مشکل ہے۔ اپنے نفس کو تو نے سے جو کچھ باتھ لگتا ہے۔ کوئی احساس یا خیال ہوتا ہے۔ وہ مین تو کبھی باتھ ہی نہیں آتا جس کی طرف اسے تاثرات یا خیال کو مضروب کیجیے۔ مگر پھر بھی بعض وجوہ سے ماننا پڑتا ہے کہ ہم کو اس بینش کی معرفت حاصل ہے۔ گو اس معرفت کو دوسری چیزوں سے جدا کر لینا کوئی آسان کام نہیں۔ لیکن ان وجوہ کو دریافت کرنے سے پہلے یہ غور کر لینا چاہیے کہ ان جزئی خیالات کی معرفت کیا معنی رکھتی ہے۔

جب میں اپنی دید آفتاب کا عارف بنا تو ظاہر ہے کہ میں دو مختلف چیزوں کا عارف جبراً جو باہم کراہت رکھتی ہیں۔ یعنی ایک تو وہ معطیہ حس جو میرے آگے آفتاب کی نیابت کر رہا ہے۔ دوسرے وہ جو کہ اس معطیہ حس کو ملاحظہ کر رہا ہے پس اس قسم کی معرفت جیسی کہ مجھے آفتاب کی نیابت کرنے والے معطیہ حس سے حاصل ہے عارف و معروف کی اصناف درمیانی نظیری جب یہ صورت ہو کہ معرفت کی معرفت حاصل ہو سکے (جیسے مجھے اپنے نیابت آفتاب کرنے والے معطیہ حس کی صورت میں ہوتا ہے) تو ظاہر ہے کہ مجھے جس ذات کی معرفت حاصل ہوگی وہ میری اپنی ذات ہوگی۔ چنانچہ اپنی دید آفتاب نے عارف ہونے میں جس امر کی معرفت حاصل ہوتی ہے وہ وہ نفس عارف معطیہ حس ہے۔

اور اسی کے ساتھ ہم کو اس حقیقت کا علم بھی ہو جاتا ہے کہ میں اس معطیہ حس کا عارف ہوں مگر جب تک اس سے کی معرفت نہ حاصل ہو جسے ہم لفظ "مبین" سے تعبیر کرتے ہیں یہ کچھ میں نہیں آتا کہ ہم حقیقت مذکورہ سے کیونکر واقف ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس

صورت میں تو اس کا مفہوم بھی کچھ میں آنا دشوار ہے۔ یہ فرض کرنا کچھ ضروری نہیں معلوم ہوتا کہ ہم کو کسی کم و بیش مستقل شخصیت کی معرفت موجود ہے جو آج بھی وہی ہے جو کل تھی۔ البتہ یہ ضرور سمجھ میں آتا ہے کہ ہم شاید کسی ایسی چیز کے عارف ضرور ہوتے ہونگے (خواہ اوس کی اہمیت کچھ ہی ہو) جو آفتاب کو دیکھتی ہے اور معطیات جس کی معرفت رکھتی ہے۔ پس گویا ہم اپنے نفس کے کسی نہ کسی معنی میں ضرور عارف ہوتے ہیں جو ہمارے تجربات سے اختلاف رکھنے والی شے ہے۔ لیکن یہ مسئلہ نہایت دشوار ہے اور اس کی مخالفت اور موافقت دونوں میں دقیق دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا اب یہ کہنے پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ اگرچہ معرفت نفس غالباً میر ہو جاتی ہے مگر اس امکان کو ایک غیر مثبتہ حقیقت قرار دینا کوئی دانا ہی نہیں ہے۔

جن چیزوں پر موجود ہونے کا اطلاق ہوتا ہے اون کی معرفت کے بارے میں جو کچھ کہا گیا اوس کا خلاصہ یوں درج کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک حسیات کا تعلق ہے معرفت کی صورت معطیات جو اس ظاہری سے نکلتی ہے اور باطن میں اوس چیز سے جسے ہم معطیات جو اس باطنی سے تعبیر کر سکتے ہیں جیسے تفکرات، تاثرات، خواہشیں وغیرہ حافظ میں اون چیزوں کی معرفت ہوتی ہے جو یا تو جو اس ظاہری کے معطیات سے ہوں یا جو اس باطنی کے۔ اور اگرچہ یہ یقینی بات نہیں لیکن غالباً ضرور ہے کہ ہم کو اپنے نفس یعنی اوس شے کی معرفت بھی ہو جاتی ہے جو مختلف چیزوں سے آگاہ ہو جاتا ہے یا ان چیزوں کے بارے میں خواہشوں میں مبتلا رہتا ہے۔

ہم کو مخصوص اور موجود چیزوں کی معرفت کے ماسوا جنہیں ہم کلیات سے تعبیر کر چکے ہیں جن کی معرفت بھی ہوتی ہے۔ کلیات نام ہے عمومی تصورات کا بیسے پسندی۔ اختلاف بھائی چارہ وغیرہ۔ ہر کلام مفید نام میں کم از کم ایک لفظ ایسا پائیے جو کسی کلی پر دلالت کرتا ہو۔ کیونکہ ہر فعل کچھ نہ کچھ معنی ضرور رکھتا ہے جو کلی پر دلالت کرتا ہے۔ نوں باب میں ہم پھر کلیات کی طرف رجوع کریں گے۔ فی الحال فقط اس قسم کے مفرد ضنات سے احتراز مقصود ہے کہ دائرہ معرفت میں جو شے داخل ہو سکے وہ لامحالہ من قبیل جزئیات کے ہوگی اور موجود ہوگی۔ کلیات پر مطلع ہونے کو تصور کرنا کہتے ہیں۔ اور جس کلیہ کی ہم کو اطلاع ہوتی ہے۔ وہ تصور کہلاتا ہے۔

صفحہ ۸۱

اب واضح ہو گیا کہ ہم کو جن چیزوں کی معرفت حاصل ہے اُن میں نہ اشیائے طبیعی (مختلف از معطیات حس) داخل ہیں اور نہ دوسرے لوگوں کے ذہن اُن چیزوں کی نگاہی ہیں بطور اوس علم کے ہوتی ہے جسے میں نے ”علم بیانی“ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اب آگے اسی کا ذکر ہونا چاہیے۔

صفحہ ۸۲

”بیان“ سے میری مراد اس صورت کا کلمہ ہے جسے ”یکے چنین و چنان“ یا ”ایں چنین و چنان“ ”یکے چنین و چنان“ کی صورت کے کلمہ کو میں بیان ”مبہم“ سے تعبیر کروں گا۔ اور ”ایں چنین و آں چنان“ کی صورت کے کلمہ کو بیان ”معیّن“ سے۔ چنانچہ ”ایک آدمی“ ”بیان مبہم“ ہے اور ”ایہ آہنی نقاب والا آدمی“ ”بیان معین“۔ بیان مبہم سے گونا گوں مسائل متعلق ہیں مگر چونکہ امر زیر بحث سے یہ کوئی براہ راست علاقہ نہیں رکھتے لہذا یہاں اُن سے قطع نظر کی جاتی ہے۔ یہاں صرف اوس صورت کے علم اشیاء کی سرشت دریافت کرنا ہے جسکے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ بیان معین کے جواب میں ایک شے بھی موجود ہے کہ ہم کو اوس قسم کی شے کی معرفت حاصل نہیں ہے۔ یہ بات فقط بیانات معینہ کے ساتھ مخصوص ہے پس آئندہ جہاں بیان معین مراد ہو گا میں وہاں صرف ”بیان“ استعمال کروں گا جس سے ”ایں چنین و آں چنان“ کی صورت کا کوئی کلمہ بصیغہ واحد مراد ہو گا۔

اب جس جگہ یہ کہا جائے کہ شے بیان سے علم میں آتی ہے تو یہ وہ صورت ہوگی جس میں ہمیں معلوم ہو کہ ”ایں چنین و آں چنان“ مراد ہے۔ یعنی ہم جانتے ہوں کہ ایک اور بس ایک ہی شے موجود ہے جس میں کوئی وصف بھی ہے اور اس میں عموماً یہ بھی مضمر ہو گا کہ ہم اس شے کا علم عارفانہ نہیں رکھتے۔ ہم جانتے ہیں کہ ”آہنی نقاب والا آدمی“ موجود ہے اور بہت سے قضایا اوس کے باب میں معلوم ہیں۔ مگر یہ علم نہیں کہ وہ کون ہے۔ ہم کو علم ہے کہ جس شخص کو سب سے زیادہ ووٹ مل جائیگا وہی منتخب ہو گا۔ اور بہت ممکن ہے کہ ہم کو اوس منتخب ہونے والے کی معرفت بھی (اوس معنی میں جس کی رو سے ایک شخص کو دوسرے شخص کی معرفت ہو سکتی ہے) حاصل ہو جو کہ واقعی وہی امیدوار ہے جسے سب سے زیادہ ووٹ ملنے والے ہیں، لیکن پھر بھی یہ نہیں جانتے کہ یہ کون سا امیدوار ہے۔ گویا اس صورت کے کسی قضیہ کا علم نہیں رکھتے کہ ”الف“ ہی وہ امیدوار ہے جسے سب سے زیادہ ووٹ ملنے والے ہیں۔ دلائل حاکمہ بخیرہ دوسرے امیدواروں کے ایک کا نام الف ہے۔ گو ہمیں معلوم ہو کہ ”ایں چنین و آں چنان“

موجود ہے گو اوس شے کی معرفت بھی ہو جو درحقیقت "ایس چنین و آں چناں" ہے مگر یہ قضیہ نہ معلوم ہو کہ الف ہی "ایس چنین و آں چناں" ہے دراصل حالیکہ الف ہمارے لئے ایک معروفہ شے ہے تب بھی ہم کہیں گے کہ ہمارا علم محض "بیانی" ہے۔

جب کہا جائے کہ ایس چنین و آں چناں موجود ہے تو یہ منی نکلیں گے کہ بس ایک ہی چیز ہے جو "ایس چنین و آں چناں" ہے۔ اور قضیہ "الف ہی ایس چنین و آں چناں" ہے کا مطلب یہ ہے کہ الف ہی کو خاصہ "ایس چنین و آں چناں" میسر ہے جو کسی دوسرے کے لئے نہیں ہے۔ صوفیہ ۸
لیکن اب الف ہی اس حلقہ کے اتحاد پسند امیدوار ہیں "اس کے یہ سنی ہیں کہ جناب الف اس حلقہ کے انتہا پسند امیدوار ہیں جو کوئی اور نہیں ہے۔" اس حلقہ کا اتحاد پسند امیدوار موجود ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص اس حلقہ کا اتحاد پسند امیدوار ہے جو اس کے سوا کوئی اور شخص نہیں پس جب ہمیں کسی ایسی شے کی معرفت ہو جو "ایس چنین و آں چناں" ہے تو ہم کو علم ہو گا کہ "ایس چنین و آں چناں" موجود ہے۔ لیکن جس صورت میں کسی ایسی شے کی معرفت نہ ہو جسے ہم جانتے ہوں کہ یہی "ایس چنین و آں چناں" ہے بلکہ کسی ایسی شے کی معرفت نہ ہو جو واقعی "ایس چنین و آں چناں" ہے تب بھی "ایس چنین و آں چناں" کا موجود ہونا ممکن ہے کہ معلوم ہو جائے عام الفاظ بلکہ اسمائے معرفت بھی عموماً دراصل از قسم "بیان" ہوتے ہیں۔ گویا اوس خیال کی توضیح جو ایک اسم معرفت کو صحیح طور پر استعمال کرنے والے کے ذہن میں ہوتا ہے علی العموم اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اسم معرفت کی جگہ پر کوئی بیان اٹھا کر رکھ دیا جائے۔ نیز یہ کہ کسی خیال کو ادا کرنے کے لیے مختلف لوگوں کو بلکہ ایک ہی شخص کو مختلف اوقات میں مختلف بیانات درکار ہوتے ہیں۔ اور مستقل رہنے والی صرف وہی شے ہوتی ہے جس پر بشرط صحت استعمال وہ نام صادر آتا ہو۔ جب تک یہ شے مستقل بنی رہتی ہے یہ بیان خاص اوس قضیہ کے صدق یا کذب پر عموماً کوئی اثر نہیں ڈالتا جو اس نام کو شامل رکھتا ہے۔

اب چند مثالیں لے لیجیے۔ فرض کیجیے کہ بسا رک کے متعلق کوئی بات کہی گئی ہو لیجیے کہ نفس کی معرفت بلا واسطہ بھی ایک چیز ہے۔ ممکن ہے کہ بسا رک نے خود اپنا نام کبھی اوسی شخص خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لیے بلا واسطہ استعمال کیا جو جس کی معرفت اوسے حاصل تھی۔ یعنی اگر اپنے باب میں اوس نے کوئی حکم لگایا تو اس حکم کی ترکیب میں وہ خود شامل تھا۔ ہمیشہ تو یہ امر صرف آرزو کی حد تک رہتا ہے کہ اسم معرفت نفس شے پر دلالت کرے نہ کہ بیان مضمون پر

لیکن اس صورت میں اہم معرفہ کا استعمال براہ راست ہو ہی گیا۔ لیکن اگر کوئی شخص ہمارے بارے میں کوئی حکم لگائے تو صورت بدل جائے گی۔ کیونکہ اس شخص کو جس چیز کی معرفت ہے وہ صرف چند معطیات حس ہیں جنہیں اوس نے فرض کیا کہ جائز طور پر ہمارے جسم کے جسمت وابستہ کر رکھا ہے۔ ہمارے جسم بطور ایک طبیعی شے کے بلکہ اوس کا ذہن تو بدرجہ اولیٰ بس اسی حیثیت سے علم میں آیا کہ جسم و ذہن ان معطیات حس سے وابستہ تھے۔ یعنی دونوں کا دائرہ علم میں آنا بیان کے ذریعہ سے ہوا۔ جب کوئی کسی کو یاد کرتا ہے اوس وقت اوس کے جو خواص ظاہری ذہن میں آجائیں یہ بہت کچھ اتفاق وقت کی بات ہے۔ پس جو بیان کہ یاد کرنے والے کے ذہن میں فی الواقع ہوتا ہے اوس کی حیثیت بالکل عارضی ہے اور سب سے اہم نکتہ تو یہ ہے کہ یاد کرنے والا باوجود ہستی متعلقہ کا عارف نہ ہونے کے یہ جانتا ہے کہ جملہ مختلف بیانات اسی ہستی پر صادق آرہے ہیں۔

مغفور

ہم جو ہمارے کو نہیں جانتے اگر اوس کے بارے میں کوئی حکم لگائیں تو جو بیان ہمارے ذہن میں آئے گا وہ غالباً کچھ تاریخی معلومات کا ایک جمل سا ذخیرہ ہوگا بلکہ اکثر اوقات ہمارے کی سیرت ظاہر کرنے کے لئے یہ ضرورت سے بہت زیادہ ہوگا۔ مثال کے لئے فرض کریں کہ ہم نے ہمارے کو "جرمن شہنشاہی کے پہلے چانسلر" کی حیثیت سے یاد کیا۔ اس جملہ میں "جرمن" کے ہر لفظ مجرد ہے۔ پھر لفظ "جرمن" کے معنی ہر شخص کے لئے الگ ہیں۔ کسی کو تو اس سے جرمنی کے سفر یا دانے لگتے ہونگے۔ کسی کی نگاہوں میں جرمنی کا نقشہ پھرنے لگتا ہوگا۔ دقت علیٰ ہذا۔ لیکن ہم کو اگر کسی ایسے بیان کی تلاش ہو جسے ہم جانتے ہوں کہ یہاں پر یہ صادق آئے گا تو کسی ایسے جزئیہ کا حوالہ دینا جس کے ہم عارف ہو چکے ہیں کسی نہ کسی جگہ لازمی ہوگا۔ اس طرح کا حوالہ ماضی حال اور مستقبل کے تذکروں اور خارج از تاریخہائے معینہ "یہاں" اور "وہاں" کے قیود اور سنی سانی باتوں کے مریان میں مضمر رہتا ہے۔ پس واضح ہوا کہ اوس بیان میں جس کی نسبت معلوم ہو کہ یہ کسی جزئیہ پر صادق آتا ہے۔ کسی نہ کسی عنوان سے ایک ایسے جزئیہ کا حوالہ ضرور مضمر ہوگا جس کی معرفت ہم کو حاصل ہو چکی ہے کہ بشرطیکہ بیان شدہ شے کی نسبت ہمارا علم از روئے منطق اس بیان کا نتیجہ محض نہ ہو۔ مثلاً "وہ شخص جو سب سے زیادہ زندہ رہا" ایک بیان ہے جس میں کلیات ہی کلیات ہیں

کسی نہ کسی شخص پر ضرور صادق آتا ہے۔ لیکن اس شخص کے باب میں ہم کوئی ایسا حکم نہیں لگا سکتے جس سے ماسوا اس بیان کے کچھ اور معلوم ہو سکے۔ اگر ہم کہیں کہ "شہنشاہی جرمنی کا پہلا چانسلر نہایت چالاک سیاست دان تھا" تو اس حکم کی سمجھت کسی ایسی چیز کے اعتبار سے ہوگی جس کی معرفت ہم کو ہو چکی ہو جیسے سنی سنائی یا پڑھی ہوئی باتیں جو بطور ایک شہادت کے ہیں۔ ماسوا اس اطلاق کے جو ہم دوسرے کو ہم پہنچاتے ہیں ماسوا اس حقیقت کے جو خود ہمارے سے متعلق ہے اور جس سے ہمارے حکم کو اہمیت حاصل ہوتی ہے جو خیال ہم کو واقعی پیدا ہوتا ہے اس میں ایک یا ایک سے زیادہ جزئیات ہوتے ہیں۔ اور اس کے بقیہ اجزاء جو اس میں شامل ہیں تمام ان قبیل تصورات ہوتے ہیں جو مقامات کے نام جیسے لندن، انگلستان، یورپ، زمین، نظام شمسی یہ بھی جب استعمال ہوتے ہیں تو اسی طور پر ایسے بیانات مضمر رکھتے ہیں جنہی معرفت ہر حال میں ہے۔ اور میرا کہنا تو یہ ہے کہ عالم بھی بالبعد الطبعیات کی رو سے جزئیات کا تعلق مضمر رکھتا ہے۔ مگر برخلاف اس کے منطق میں (جس میں نہ صرف اول چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو موجود ہیں بلکہ جو کچھ وجود میں آچکا ہو یا آسکتا ہو یا ہو اس سے بھی بحث کی جاتی ہے) نفس جزئیات کا کوئی حوالہ مضمر نہیں ہوتا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کا ذکر کرتے ہیں جو بذریعہ بیان ظہور میں آئی ہو تو اکثر ہماری نیت یہ ہوتی ہے کہ بیان شدہ شے خود تذکرہ میں آجائے نہ کہ اس صورت سے جس میں بیان مضمر ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہمارے میں ہم کچھ کہتے ہیں تو چاہتے ہیں کہ اگر ہو سکے تو ایسا حکم لگائیں جو فقط ہمارے ہی لگا سکتا تھا۔ یعنی یہ وہ حکم ہے جس کا ہمارے خود ایک جزو ہے۔ مگر اس میں لازمی طور پر نا کامی ہوتی ہے کیونکہ ہم نفس ہمارے سے آشنا نہیں ہیں۔ البتہ آشنا جانتے ہیں کہ ایک شے ب موجود ہے جسے ہمارے کہتے ہیں اور یہ ب ایک چالاک سیاست دان تھا۔ یہاں ب وہی شے ہے جو ہمارے تھا۔ اگر شہنشاہی جرمنی کا پہلا چانسلر ہمارے کا بیان کیا جائے تو جس قضیہ کا ایجاد ہمارا منشا ہوگا وہ یوں بیان میں آسکتا ہے کہ یہ قضیہ جس میں اس نفس کے باب میں اقرار ہے جو شہنشاہی جرمنی کی پہلی چانسلر تھی کہ یہ شے وہ ہے جو ایک چالاک سیاست دان تھی یا باوجود متفرق بیانات کے جسے ہم کام لیتے ہیں جس کے باب میں

ہم اس ناتی جوتے ہیں کہ کلام کریں وہ یہی ہے کہ ذات بسمارک کے متعلق ایک سچے قضیہ کا موجود ہونا جانتے ہیں اور (تاقہ صحت) اپنے بیان کو جتنا چاہیں تفسیر دیتے چلے جائیں گے اس قضیہ وہی رہیگا۔ یہی بیان شدہ قضیہ جس کی صحت معلوم ہے ہماری دیکھی کی چیز ہے لیکن ہم نفس قضیہ کی معرفت سے محروم ہیں اور اس کا علم نہیں رکھتے گو یہ جانتے ہیں کہ یہ قضیہ صحیح ہے۔

اب یہ سمجھیں آجائے گا کہ معرفت جزئیات سے گریز کرنے میں متعدد مدارج ہوتے ہیں۔ بسمارک وہ بھی تھا جس سے لوگ شناسائی رکھتے تھے بسمارک وہ بھی ہے جسے ہم تاریخ کے واسطے سے جانتے ہیں جو نقاب آہنی والا آدمی تھا جو آدمیوں میں سب سے زیادہ زندہ رہا۔ یہ باتیں معرفت جزئیات سے بتدریج دور کرتی جاتی ہیں پہلی منزل پر تو غیر ذات سے جتنا قرب ممکن ہے اتنا حاصل بھی ہے۔ دوسری منزل پر بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم جانتے ہیں بسمارک کون تھا تیسری منزل پر ہماری علمیت قاصر ہے کہ نقاب آہنی والا آدمی خدا جانے کون تھا۔ گو اس کے بارے میں بھی ہم ایسے قضیے معلوم کر سکتے ہیں جو اس کے نقاب آہنی والے ہونے سے اذروئے منطق منتج نہ جوتے ہوں۔ اور بالآخر جو بھی منزل پر بخراون باتوں کے جو اس شخص کی منطقی تعریف سے منتج نہ ہوں ہمارے علم میں کوئی بات آہی نہیں سکتی۔ اسی طرح عالم کلیات میں بھی گویا ایک نظام مسمارک قائم ہے بعض جزئیات کی طرح بعض کلیات بیان ہی کے ذریعہ سے علم میں آتے ہیں۔ مگر جزئیات کی طرح اس میں بھی علم متعلق بہ معلومات بیانی کٹ کٹا کے بالآخر علم متعلق بہ معلومات معرفت بن سکتا ہے۔

جن قضیوں میں بیان شامل ہو اون کی تحلیل کا قانون اساسی یہ ہے۔ ہر قضیہ جسے ہم سمجھ سکتے ہیں وہ لازماً تا مترادون اجزائے قوہ سے مرکب ہو گا جن کے ہم عارف ہیں۔

اس قانون اساسی کے خلاف جو اعتراضات ہو سکتے ہیں اون سب کا جواب دینے کی کوشش ہم اس موقع پر نہ کریں گے۔ البتہ فی الحال ہم اتنا بتا دینا چاہتے ہیں کہ ان اعتراضات کا دفاع کسی نہ کسی طرح ضرور ممکن ہے۔ کیونکہ یہ کسی طرح عقل میں نہیں آتا کہ جب تک کسی مفروضہ یا حکم کا کوئی موضوع نہ معلوم ہو وہ مفروضہ یا حکم کیونکر مرتب ہو سکتا ہے

اگر محض ہرزہ سرائی، قصود نہیں بلکہ کوئی قرینہ کی بات کہنا ہے تو جو الفاظ ہم ادا کریں گے ان کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور قرار دے لینے۔ مثلاً جب ہم جو لیس سیزر کے باب میں کچھ بیان کرینگے تو ظاہر ہے کہ خود جو لیس سیزر ہمارے ذہن میں نہ ہو گا کیونکہ ہم کو اوس کی معرفت ہی نہیں ہے۔ ہمارے ذہن میں تو اوس کا بس ایک بیان ہو گا جیسے ”وہ شخص جو نیندر صویں لہجہ کو قتل ہوا“۔ جو شہنشاہی روما کا بانی تھا ”یا شاید فقط اس قدر کہ ”وہ شخص جس کا نام جو لیس سیزر تھا“۔ اس آخر کے بیان میں جو لیس سیزر محض ایک آواز یا شکل ہے جس کی معرفت ہم کو حاصل ہے (پس باوی النظر میں جو معنی ہمارے بیان کے نکلتے ہیں وہ تمام صحیح نہیں ہیں۔ اس کے معنی میں جائے جو لیس سیزر کے کوئی بیان مضمر ہے جس میں تائید و کلیات و جزئیات شامل ہیں جس کی معرفت ہم کو حاصل ہے۔

علم بیانی کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم اپنے ذاتی تجربات کے دائرہ سے تجاوز کر سکتے ہیں۔ گو ہمارے علم میں فقط وہی حقائق آسکتے ہیں جو تائید ایسے حدود پر مشتمل ہوں جنکا تجربہ ہم کو اپنی معرفت میں حاصل ہو چکا ہے۔ مگر علم بیانی تو ان چیزوں کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربہ میں بالکل نہ آئی ہوں۔ تجربہ بلا واسطہ کی انتہائی تنگ نثرانی کی وجہ سے یہ نتیجہ بہت اہم ہو گیا ہے۔ اور جب تک یہ سمجھ میں نہ آجائے اوس وقت تک ہماری علیست کا برا حصہ معمولی بنا رہیگا اور معرض شک میں رہیگا۔

بائشتم

استقرا

ص ۱۳

تقریباً تمام مباحث گذشتہ میں ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ علم وجود کے ضمن میں جو امور معطیات کی حیثیت سے پائے جاتے ہیں ان کو واضح کر دیں۔ علم میں وہ کون سی چیزیں ہیں جن کا علم ہم کو عرفاً نہ ہوا ہے؟ اس کا جواب اب تک تو یہ ملتا رہا ہے کہ ہم کو نہ صرف اپنے معطیات حس کی معرفت ہوتی ہے بلکہ اپنے نفس کی معرفت بھی ہوتا ہے ہم ان دونوں کا موجود ہونا معلوم ہے۔ اور انہی کے معطیات حس جو یاد آتے ہیں ان کے ہم سے بھی علم ہے کہ یہ موجود رہ چکے ہیں۔ اب ہمارے معطیات گویا اس محبت سے بنے ہیں۔

لیکن اگر ہم اس لائق بننا چاہیں کہ معطیات مذکورہ سے نتائج اخذ کرنا شروع کریں یا اگر یہ چاہیں کہ مادہ کے باب میں غیر اشخاص کے باب میں ادس ماضی کے باب میں جو ہماری انفرادی یادداشت سے بعید ہے یا مستقبل کے بارہ میں کوئی علم ہم پہنچے تو اس کے لئے کسی نہ کسی وضع کے اصول غائب سے واقف ہونا لازمی ہے۔ ہمیں یہ معلوم رہنا چاہیے کہ الف جو ایک چیز ہے اس کا وجود ایک دوسری چیز بننے کی علامت ہے جو یا تو الف سے میت رکھتی ہے یا اس کے قبل یا بعد کی چیز ہے۔ مثلاً ترج علامت ہے اپنی پیش رو چمک کے وجود کی۔ اگر ہم اس رمز سے آگاہ نہ ہوتے تو اپنے علم کو کبھی ذاتی تجربوں کے دائرہ سے زیادہ وسعت نہ دے سکتے۔ اب مسئلہ غور طلب یہ ہے کہ آیا اس علم کو یوں وسعت دینا ممکن ہے اور اگر ہے تو اسے کیونکر وسعت دی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی ایسا امر بھیجے جس میں کسی کو شک نہ ہو۔ سب لوگ قائل ہیں کہ آفتاب کل طلوع ہوگا۔ مگر کیوں؟ آیا یہ عقیدہ محض تجربہ ماضی کا ایک عامیہ نتیجہ ہے یا اسے ایک قرین عقل عقیدہ سمجھ کر جائز بھی قرار دیا جاسکتا ہے؟ اب یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ اس قسم کا فلان عقیدہ قرین عقل ہے یا نہیں کوئی معیار قائم کر لینا یہ کچھ آسان کام نہیں ہے۔ البتہ کہ اگر ہم یہ ضرور تحقیق کر سکتے ہیں کہ اس حکم کو کہ آفتاب کل طلوع ہوگا کیا اسی طرح کے دوسرے احکام کو جو خبر ہمارے اعمال کا مدار ہے جائز قرار دینے کے لئے کس قسم کے عام عقائد

بشرط صحت کافی ہونگے۔

اگر ہم سے پوچھا جائے کہ آفتاب کے کل طلوع ہونے کا یقین کیوں ہے تو ظاہر ہے کہ بلاتامل ہم یہی جواب دینگے کہ ”کیونکہ آفتاب ہر روز طلوع ہوتا رہا ہے۔“ ہمارا یہ ایک سختہ عقیدہ ہے کہ چونکہ آفتاب ماضی میں طلوع ہوتا رہا ہے لہذا آئندہ بھی طلوع ہوتا رہے گا۔ اب اگر یہ اعتراض جائے کہ آخر ہم کیوں یقین کرتے ہیں کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا تو ہم قوانین حرکت کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ زمین ایک بے رول گردش کرنے والا جسم ہے۔ اس قسم کے اجسام کا رقص بغیر کسی بیرونی شے کی رخنہ اندازی کے موقوف نہیں ہوتا۔ اور آج اور کل کے بیچ میں کوئی رخنہ ڈالنے والی چیز پیدا نہیں ہے۔ ایک یہ شک کی بات ضرور ہے کہ آیا ہم کو وثوق کامل ہے کہ کوئی بیرونی رخنہ انداز شے پیدا نہیں ہوئی ہے؟ اگر یہ شک بالکل غیر موثر ہے۔ جو موثر ہے وہ یہ شک ہے کہ آیا قوانین حرکت کل تک جاری بھی رہینگے؟ اگر یہ شک پیدا کر لیا گیا تو ہم پھر وہیں آگئے جہاں سے طلوع آفتاب کے بارہ میں شک کرنا شروع کیا تھا۔ قوانین حرکت کا نفاذ باقی رہنے پر ہمارے عقیدہ کا حجم جانا اس کی فقط ایک وجہ ہے وہ یہ کہ جہاں تک ہم کو علم ماضی پر بعد و سا ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ قوانین اب تک برابر نافذ رہے ہیں یہ سچ ہے کہ آفتاب کے طلوع ہونے کے حق میں ماضی کی جو شہادت پائی جاتی ہے اس کے مقابل میں قوانین حرکت کی شہادت کہیں زیادہ ہے۔ کیونکہ طلوع آفتاب تو قوانین حرکت کے پورے اترنے کی فقط ایک جزئی صورت ہے اور اس طرح کی اور بھی بہت سی جزئی صورتیں موجود ہیں۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ کسی قانون کا بار بار بڑا ماضی پورا ہوتے رہنا آیا اس امر کی دلیل ہے کہ آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا؟ اگر نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ توقع رکھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ آفتاب پھر طلوع ہوگا یا جو غذا ہم آئندہ تناول کریں گے وہ ہمارے حق میں سم قاتل نہ ہو جائے گی یا یہ کہ ہماری وہ توقعات برائینگی جو کہ شاید ہی ہم کو محسوس ہوتی ہیں مگر ہماری روزمرہ کی زندگی پر ہر طرح قادریں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قسم کی تمام توقعات محض لٹنی ہیں اور ہم کو ان کے آئندہ پورے پورے کا ثبوت تلاش کرنا نہیں ہے بلکہ اس رائے کی وجہ تلاش کرنا ہے کہ قرینہ کہتا ہے کہ یہ پوری ہونگی۔

اس سوال پر غور کرنے کے لیے شروع سے ایک بڑے امتیاز کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے ورنہ بہت سی لاطفل مشکلوں میں بہت جلد مبتلا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔ تجربہ جیتا ہے کہ کسی

قسم کے تو اتر یا سمیت کا یکساں طور پر بار بار پیش آنا آئندہ کے بار میں ہماری توقع قائم کرنے کی نلت ہے کہ یہ تو اتر یا سمیت پھر رونما ہوگی۔ غذا جس کی ایک ظاہری صورت بھی ہوا کرتی ہے عموماً ایک ذائقہ رکھتی ہے۔ لیکن اس کی جس صورت کے ہم عادی ہو چکے ہیں اگر کہیں اوس میں کوئی غیر معمولی ذائقہ پایا گیا تو ہماری توقع کو بہت شدید صدمہ پہنچتا ہے۔ جو چہرے دیکھنے میں آتی ہیں وہ از روئے عادت بعض خاص خاص احساسات لمبیہ سے متعلق ہو جاتی ہیں اور چیز کو مس کرتے وقت ادنیٰ احساسات کے نمودار ہونے کی توقع پیدا ہوا کرتی ہے۔ لیکن اکثر بھوتوں کے قصوں میں سب سے ہونا کہ بات یہ سنی ہوگی کہ بھوت سے احساسات لمبیہ کبھی حاصل نہیں ہوتے۔ جاہل لوگ جب پہلے پہل سفر کو نکلتے ہیں تو یہ دیکھ کر کہ اون کی مادری زبان کو کوئی نہیں سمجھتا ایسا چکراتے ہیں کہ اس کو باور بھی نہیں کرتے۔

اور اس قسم کے استلافات کچھ انسانوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ جانور و غنیم بھی یہ بہت قوی ہو جاتے ہیں۔ وہ ٹھوڑے جو ایک ہی راست پر چلنے کے عادی ہیں اگر اون کو دوسری طرف لیجانے کی کوشش کیجئے تو اڑنے لگتے ہیں۔ گھریلو جانوروں کو جو شخص عام طور پر چارہ دیتا رہا ہے اوس کو یہ جانور جب دیکھتے ہیں چارہ مانگنے لگتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یکسانی کے بارے میں اس قسم کی توقعات خام ہیں اور دھوکے میں ڈالتی ہیں۔ ایک شخص جو اپنی مرغی کو اوس کی زندگی بھر وہ ان پانی دیتا رہا ہے آخر کار ایک دن اوس کی گردن پر چھری پھیر دیتا ہے۔ اور ثابت کر دیتا ہے کہ یکسانی فطرت کے بارے میں اگر کوئی شایستہ تر رائے قائم کی گئی ہوتی تو مرغی کے تھیں مفید ہوتی لیکن یہ توقعات باوصف اپنی پر فریبی کے برابر پائی جاتی ہیں۔ صرف یہ امر کہ فلاں صورت اتنی مرتبہ پیش آچکی ہے انسان و حیوان سب کے لئے اس توقع کا باعث ہوتی ہے کہ یہی صورت پھر پیش آئے گی۔ ہماری جبلت ہم کو اسی طرح یقین دلاتی رہتی ہے کہ آفتاب کل پھر طلوع ہوگا۔ مگر ممکن ہے کہ ہمارا احشر اوس مرغی سے بہتر نہ ہو جو یوں خلاف توقع دج ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس امر کو کہ گزشتہ یکسانیاں آئندہ کے بارے میں توقعات کا سبب ہوتی ہیں اس مسئلہ سے جدا کر لینا چاہیے کہ جب ان توقعات کے جواز کا سوال اٹھتا ہے

لے مظاہر کا یکے بعد دیگرے نمودار ہونا۔

تہ ایک ساتھ موجود ہونا۔

تو آیا ان کو سراہنے کی کوئی معقول وجہ نکلتی ہے ؟

اب زیر بحث یہ مسئلہ ہے کہ "یکسانی فطرت" جس کا نام ہے آیا اس پر اعتبار کرنے کی کوئی وجہ بھی ہے۔ فطرت کی یکسانی ہونے کا یقین وہ یقین ہے جس کی رو سے ہمیشہ کی طرح

صفحہ (۹۹)

یامیش آنے والی بات ایک ایسے قانون کلی کی ایک نظیر ہے جو مستثنیات سے بالکل پاک ہے

جس قسم کی توقعات عام ابھی زیر بحث آئی تھیں ان سب میں مستثنیات موجود ہیں جو لوگ ان پر بھروسہ کرتے ہیں وہ اسی وجہ سے مایوس ہوتے ہیں۔ لیکن سائنس (کم از کم

بطور ایک لاپختہ ہوئے دعوے) کے "عادتاً یہ فرض کر لیتا ہے کہ وہ عام قاعدے جن میں استثناء موجود ہے قواعد بے استثناء کا بدلہ قرار دیے جاسکتے ہیں۔" بے لاگ اجسام

گرتے ہیں یہ ایک عام قاعدہ ہے جس سے طیارے اور غبارے استثناء میں۔ لیکن قوانین حرکت اور قانون تجاذب جہاں اکثر اجسام کے گرنے کی توجیہ کرتے ہیں وہاں

طیاروں اور غباروں کے اڑنے کی توجیہ بھی کر دیتے ہیں چنانچہ یہ قوانین مستثنیات سے پاک ہیں۔ اگر کرہ ارض کسی ایسے زبردست جسم سے ٹکرا جائے کہ اس کی گردش فنا ہو جائے

تو کل کے بانے میں آفتاب کے طلوع ہونے کا عقیدہ بھی باطل ہو جائے۔ لیکن اس حادثے سے قوانین حرکت و قانون تجاذب میں فرق نہیں آسکتا۔ سائنس کا کام یہ ہے کہ قوانین حرکت

اور قانون تجاذب کی سی یکسانیوں کی ٹوہ میں لگا رہے جن کے بانے میں تجربہ کا فتوے اتناک یہی ہے کہ ان میں استثنائی صورتیں نہیں ہیں۔ اس طرح کے تجسس میں سائنس کو

عجیب و غریب کامیابی ہوئی ہے اور ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ یکسانیاں برابر کمال ہی میں لیکن یہاں سے ہم پھر اسی سوال پر آجاتے ہیں کہ کیا یہ یکسانیاں اب تک کمال ہیں

مگر یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ آئندہ یہ فنا نہ ہو جائیگی ؟

کہا جاتا ہے کہ ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجوہ موجود ہیں کہ مستقبل انہی کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ مستقبل برابر ماضی کی جگہ لیتا چلا جاتا ہے اور ہمیشہ اس کے مطابق

پایا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ ہم کوئی الواقع مستقبل کا بھی تجربہ حاصل ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً اس زمانہ کا تجربہ جو کسی وقت میں مستقبل تھا اور جسے اب مستقبل گذشتہ تجربہ کر سکتے ہیں۔ لیکن

حقیقت میں دلیل مصادروہ علی المطلوب کی شان رکھتی ہے۔ ہم کو گذرے ہوئے مستقبل کے بلے میں تجربہ ہے نہ کہ آئندہ کے مستقبلوں کا۔ سوال یہ ہے کہ آیا آئندہ کے مستقبل

گذرے ہوئے مستقبل کے مطابق ہونگے؟ اس کے جواب میں کسی ایسی دلیل کو پیش نہ ہونا چاہیے جس کی ابتدا گذرے ہوئے مستقبلوں سے ہوتی ہو۔ پس ہم کو اب بھی کسی ایسے اصول کی تلاش باقی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ جن قوانین کا پابند ماضی تھا اون کا پابند مستقبل بھی ہوگا۔

اس مسئلہ میں مستقبل کا حوالہ چند اہل لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم اون قوانین کو جسے ہم اپنے تجربہ میں کام لے رہے ہیں ماضی کی اون چیزوں سے مطابقت دینے لگتے ہیں جو تجربہ میں نہیں آئیں (جیسا کہ علم الارض کے نظریات یا نظام مسمی کی اصلیت کے باب میں ہوتا رہتا ہے) تب بھی یہی سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمارا اصل سوال تو یہ ہے کہ جب دو چیزیں بکثرت ایک دوسرے سے وابستہ پائی جائیں اور کوئی نظریہ ایسی نہ معلوم ہو کہ ایک واقعہ ہو کر دوسری واقعہ نہ ہو تو کسی جدید موقع پر دونوں میں سے ایک کا واقعہ ہو جانا آیا اوس دوسری چیز کے بائیں توقع قائم کرنے کی ایک منقول وجہ قرار دیا جاسکتا ہے؟ بس اسی سوال کے جواب پر ہماری جملہ توقعات مستقبل، جو نتائج استقرانی بلکہ سچے بوجھے تو اون تمام حقائق کی فصاحت کا مدار ہے جنہر ہماری روزمرہ کی زندگی قائم ہے۔ ہم کو شروع ہی سے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ کیا کئے خود یہ امر کہ وہ چیزیں اکثر ایک ساتھ پائی گئیں اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ الگ الگ پائی جائیں از روئے استخراج یہ ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہے کہ آئندہ جو صورت تجربہ میں آئے گی اوس میں بھی یہ دونوں چیزیں ایک ساتھ پائی جائیں گی۔ زائد از زائد یہ اسید ہو سکتی ہے کہ دو چیزیں جتنی زیادہ مرتبہ ایک ساتھ پائی جائیں گی اوس نسبت سے اون کے آئندہ بھی ایک ساتھ پائے جانے کا ظن قوی ہوگا۔ نیز یہ کہ اگر اس صورت کا اعادہ کافی طور پر ہو چکا ہے تو ہمارا ظن تقریباً وثوق کے پایہ کو پہنچ جائے گا۔ وثوق کامل تو اس وجہ سے پیدا نہ ہوگا کہ متواتر اعادہ کے بعد بھی بعض اوقات دھوکا ہو جاتا ہے جیسا کہ مرضی کے فح ہو جانے کی مثال میں ہم نے دیکھ لیا۔ پس ہم کو اس طبیعت کے علاوہ کسی چیز کی جستجو کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔

ہم جس امر سے بحث کر رہے ہیں اوس کے خلاف میں کہا جاسکتا ہے کہ مظاہر فطرت کا پابند قوانین ہونا ہمارے علم میں ہے اور بطور مشاہدہ کے بعض اوقات ہم دیکھ بھی سکتے ہیں کہ فلاں صورت کے واقعات پر فقط ایک ہی قانون کا منطبق ہونا ممکن ہے۔ اسکے

صفحہ ۱۰۱

صفحہ ۱۰۲

دو جواب ہیں۔ اول یہ کہ اگر کوئی قانون جستنیات سے پاک ہے صورت زیر بحث پر منطبق ہوتا ہے تو عملاً کسی حالت میں ہیں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جو قانون ہم نے دریافت کیا ہے وہ اسی صفت کا ہے اور مقید جستنیات نہیں ہے۔ دوم یہ کہ قانون کا یہ تسلط خود نقطہ منسوب بہ ظن (غالب) ہے اور یہ عقیدہ کہ ماضی کی غیر مجرب صورتوں میں یا آئندہ بھی یہ قانون پورا ہوتا رہے گا۔ بجائے خود اسی اصول پر مبنی ہے جو زیر تحقیقات ہے۔

اس زیر تحقیقات اصول کو اصول استقراء کہہ سکتے ہیں اور اس کے دو جزو اس طور پر ذکر کیے جاسکتے ہیں۔

(۱) اگر کسی قسم کی کوئی چیز الف کسی دوسری قسم کی کسی چیز ب سے علاقہ رکھتی ہوئی پائی گئی اور ب کی نوعیت کی چیز سے بے علاقہ کبھی نہیں پائی گئی تو الف اور ب کا علاقہ باہمی جس قدر بہت دفعہ پایا جائے گا یہ ظن غالب ہوتا جائے گا کہ آئندہ والی صورت میں جس میں ایک ہی کام موجود ہونا معلوم ہو ان دونوں کا علاقہ قائم رہے گا۔

(۲) انہی حالات میں اگر علاقہ رکھنے والی صورتیں ایک کافی تعداد کو پہنچ گئی ہیں تو علاقہ جدید کا ظن و ثوق کے قریب قریب ہو جائے گا۔ بلکہ لامتناہی طور پر وثوق سے قریب ہوتا چلا جائے گا۔

جیسا کہ ابھی بیان ہوا یہ اصول صرف ایک ہی ایسی مثال پر ٹھیک اتر اچھا رہا توقع کے صدق پر دال ہے۔ لیکن ہم کو تو یہ بھی معلوم کرنے کی آرزو ہے کہ ظن غالب اس عام قانون کی حلیت میں ہے کہ اگر علاقہ رکھنے والی صورتیں کافی تعداد میں دریافت ہو چکی ہوں اور عسلاتہ کے خطا کرنے کی کوئی صورت علم میں نہ آئی ہو تو قسم الف کی چیز قسم ب کی چیزوں سے ہمیشہ علاقہ رکھے گی۔ عام قانون کی ظنیت بمقابلہ کسی مخصوص صورت کی ظنیت کے صریحاً قائم ہوتی ہے کیونکہ اگر عام قانون درست ہو تو اس کی خاص صورت بھی درست ہوگی۔ حال آنکہ عام قانون کے درست نہ ہونے پر صورت خاص کا درست ہونا ممکن ہے۔ لیکن با اینہم صورت خاص کی ظنیت کی طرح عام قانون کی ظنیت بھی تکرار سے غالب تر ہو جاتی ہے۔ پس ہم اپنے عام قانون کے ضمن میں اپنے اصول کے دونوں جزو

لے ظن۔ ظن غالب، ظنیت (احتمال) میں اندرونِ نطق کوئی معنوی فرق نہ سمجھنا چاہیے۔ مترجم۔

کا اعادہ اس طرح کرتے ہیں۔

(۱) وہ صورتیں جن میں قسم الف کی چیزیں قسم ب کی چیزوں سے علاقہ رکھتی ہوئی پائی گئی ہیں تعداد میں جس قدر زیادہ ہونگی اسی قدر یہ ظن بھی رائج ہوتا جائے گا کہ الف ہمیشہ ب سے علاقہ رکھے گا (بشرطیکہ اب تک اس علاقہ کے خطا کرنے کی کوئی صورت ظن میں نہ آئی ہو)

(۲) انہی حالات میں اگر الف اور ب کے علاقہ کی صورتیں ایک کا کافی تعداد کو پہنچ گئی ہیں تو الف اور ب کے ہمیشہ باہم علاقہ رکھنے کا ظن و ثوق کے قریب قریب ہو جائے گا بلکہ یہ عام قانون لا متناہی طور پر وثوق سے قریب ہوتا چلتا جائے گا۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ظن (احتمال) ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے معطیات سے منسوب ہوتا ہے۔ مثال موجودہ میں وہ صورتیں معطیات کا کام دے رہی ہیں جن میں الف اور ب کی محبت ہمارے ظن میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے ماسوا بھی کچھ معطیات ہوں جو ممکن ہے کسی شمار میں لے آئے جائیں اور ظنیت بہت کچھ مختلف ہو جائے۔ مثلاً جس شخص نے بہت سے سید ہنس دیکھے ہوں ہمارے اصول کے بموجب یہ حجت کر سکتا ہے کہ موجودہ معطیات کے لحاظ سے کن نالجب یہ ہے کہ کل ہنس سید ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ یہ حجت درست بھی ہو بعض ہنسون کا سیاہ ہونا اس حجت کو باطل نہیں ٹھہراتا۔ کیونکہ معطیات کی رو سے اگر کوئی شے خلف ظن قرار پاتی ہو تب بھی اس کا وقوع میں آنا ممکن ہے۔ ہنس کی مثال میں ممکن ہے کہ قائل کو یہ علم ہو کہ متعدد انواع حیوانات میں رنگ ایک نہایت متغیر خاصہ ہے اور اس بارہ میں اگر استقرا سے مدد لی گئی تو غرض کا بہت بڑا اندیشہ ہے۔ مگر یہ ظن بجائے خود معطیات جدید سے ہے۔ جو ہرگز یہ نہیں ثابت کرتا کہ جو ظنیت ہمارے سابق کے معطیات کی جانب منسوب تھی اس کا اندازہ غلط طور پر کیا گیا تھا۔ یہ امر کہ اکثر چیزیں ہماری توقعات کے پورا کرنے سے قاصر رہتی ہیں ہرگز اس کی دلیل نہیں ہے کہ یہ توقعات کسی معلوم صورت یا کسی خاص قسم کی معلوم صورتوں میں غالباً پوری نہ ہونگی پس ہمارا اصول استقرا ایسا نہیں ہے۔ جو تجربہ کے حوالہ سے مسترد ہو جائے۔

لیکن یہ اصول ایسا بھی نہیں ہے کہ تجربہ کے حوالہ سے ثابت ہو جائے۔ جہاں تک امتحان کی صورتوں کا تعلق ہے تجربہ کا بنیاد اصول استقرائی ہونا عقل میں آسکتا ہے لیکن جہاں غیر متعین صورتیں متعلق ہوں وہاں بس اصول استقرائی ہی اشیائے متعین سے

اشیائے غیر متعینہ پر قیاس کو جائز کر سکتا ہے۔ وہ تمام دلائل جن سے تجربہ کے بل پر مستقبل (یا ماضی) وحال کے غیر متعینہ اجزاء کے بابت بحث کی جاتی ہے اسی اصول کو بطور مسئلہ مفہوم رکھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس اصول کو ثابت کرنے میں جب تجربہ کا حوالہ آجاتا ہے تو مصادیق کی مطلوب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ پس اب بجز اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ اصول استقرائی کو یا تو اس کی داخلی شہادت کی بنا پر مان لیں یا اپنی آئندہ کی کل توقعات کے جواز سے قطع نظر کریں۔ اب اگر یہ اصول معقول نہیں ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں نکلتی کہ کل آفتاب کے طلوع ہونے کی توقع رکھی جائے یا یہ امید کی جائے کہ روٹی بہ نسبت پیچھے کے زیادہ مقوی ہوئی یا یہ کہ اگر ہم چھت پر سے کودیں گے تو گر پڑیں گے۔ جس شخص کو ہم اپنا سب سے بڑا دوست سمجھتے ہیں اس کے بارے میں یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ اس کے جسم میں ہمارے بدترین دشمن کی روح حلول نہیں کر گئی ہے یا یہ کہ یہ شخص ہمارے لئے دشمنی نہیں ہے۔ ہمارے جہاں حرکات و سکنات اور اتصالات پر مبنی ہوتے ہیں جو ماضی میں موثر ہوتے رہے ہیں اور بدو نحوہ اور ان کے نتیجہ بھی موثر ہونے کی امید قائم کی جاتی ہے لیکن اس امید کا جواز صرف اصول استقرائی پر منحصر ہے۔

سائنس کے عام اصول مثلاً ہر قانون کی جامعیت پر اعتماد رکھنا یا جیسے ہر واقعہ کا مبنی بر علت ہونے کا عقیدہ (وغیرہ) اصول استقرائی پر اسی طرح انحصار رکھتے ہیں جیسے کہ روزمرہ کی زندگی کے عقائد۔ یہ اصول عامہ اس وجہ سے باور کر لئے گئے ہیں کہ نوع انسان کو ان کا صدق بے شمار مواقع پر معلوم ہو چکا ہے اور اب تک کوئی ایسی مثال نہیں ملی جن میں یہ جھوٹے ثابت ہوتے۔ لیکن جب تک اصول استقرائی تسلیم ہو جائے ان اصول عامہ کا صدق مستقبل کے لئے ہرگز ثابت نہ ہوگا۔

پس جو علم کہ تجربہ کی بنا پر غیر مجرب کے باب میں کچھ بتائے وہ ایک ایسے عقیدہ پر مبنی ہے جو نہ تو ثابت ہی ہو سکتا ہے نہ مسترد کر جو پھر بھی (کم از کم اپنی جلی ترین صورتوں میں) اسی شدت سے ہمارے دل میں راسخ ہے جیسے مجرب معاملات ہوتے ہیں۔ ان عقائد کا وجود اور جواز کا مسئلہ فلسفہ کے بہت سے مختلف فیہ مسائل کا سرشمیر ہے اور ان عقائد میں جیسا کہ آگے چلکر ظاہر ہوگا اصول استقرائی کے ماسوا بھی بہت سے عقیدے شامل ہیں۔ اگلے باب میں مختصراً اس بحث کی جائے گی کہ اس قسم کے علم کے اسباب کیا ہو کر تے ہیں۔ اور اس کے حدود اور اس کے پایہ و ثبوت پر بھی غور کیا جائے گا۔

بایں قسم علم اصول عامہ

پہلے باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس بحث کا پشت پناہ تجربہ ہو اوس کی صحت کا مدار اصول استقرا پر ہوتا ہے۔ اور اصول استقرا اس لائق نہیں ہیں کہ تجربہ اوس کو ثابت کر لے جائے۔ مگر پھر بھی کم از کم جہاں تک اس اصول کے اطلاق کی جلی ترین صورتیں متعلق ہیں برخاص و عام بایں تکلف اس کو قبول کئے ہوئے ہے۔ اور یہ کہ اسی اصول پر موقوف نہیں بلکہ اور بھی بہت سے اصول ہیں جو نہ ثابت ہوتے ہیں نہ مسترد مگر ایسے استدلال میں برابر استعمال ہوتے ہیں جن کا مبداء مجربات ہیں۔

ان میں سے بعض اصول تو ایسے ہیں جن کی تائید میں اصول استقرا سے زیادہ شہادت موجود ہے اور جن کا علم اوسی پایہ و ثبوت کو پہنچا ہوا ہوتا ہے جیسے کہ مصلیات حس کے وجود کا یہ اوس قسم کے اصول ہیں جو مدعولات حس سے نتائج اخذ کرنے کا وسیلہ بنے ہوئے ہیں اگر ہم کو اپنے نتائج کی صحت درکار ہے تو ہمارا اصول استنتاج بھی اوسی طرح صحیح ہونا چاہیے جیسے کہ ہمارے مصلیات (مسلمات) استنتاج۔ یہ اصول استنتاج صرف اپنی صراحت کی بدولت نظر انداز ہو جاتے ہیں اور اون کے مفروضہ نہانی کو ہم کچھ اس طرح قبول کر لیتے ہیں کہ اوس کا از قسم مفروضات ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ایک سچا نظریہ علم دریافت کرنا ہے تو پہلے اصول استنتاج کا استعمال سمجھ لینا چاہئے۔ کیونکہ ان اصول کے علم سے مفید اور اہم مسائل وابستہ ہیں۔

اصول عامہ کا علم اس ڈھنگ سے حاصل ہوتا ہے کہ پہلے پہل ہم کسی اصول کو ایک خاص صورت پر منطبق ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس کے بعد سمجھ میں آجاتا ہے کہ یہ اختصاص ایک فضول سی شے ہے۔ اور جو شان عمومیت کہ پیدا ہے اوسے قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور یہ ایک معمولی سی بات ہے۔ جیسے بچے جب حساب سیکھتے ہیں تو دو اور دو کا

چار ہونا پہلے پہل "دو" اور "دو" کی مخصوص مثالوں کو دیکھ کر ذہن نشین کرتے ہیں اور جب یہی صورت بار بار پیش آتی ہے تو بالآخر ان کی سمجھ میں آجاتا ہے کہ جہاں کہیں یہ صورت ہوگی "دو" اور "دو" چار ہونگے۔ یہی امر اصول منطقہ پر بھی صادق آتا ہے۔ فرض کیجیے دو آدمی آج کی تاریخ پر جھگڑ رہے ہیں۔ ایک کہتا ہے "آپ کم از کم یہ تو مانے گا کہ اگر کل پندرہ سو ہیں" تھی تو آج سولہویں ہوگی "دوسرا کہتا ہے "جی ہاں میں مانتا ہوں" پہلا کہتا ہے "اور آپ جانتے ہیں کہ کل پندرہ سو تھی کیونکہ آپ نے کل ہی حامد کے یہاں کھانا نوش فرمایا اور آپ کے روزنامہ سے ظاہر ہو جائے گا کہ یہ پندرہ سو کا واقعہ ہے" دوسرا کہتا ہے "دوست ہے۔ لہذا آج سولہویں ہے"

اس استدلال کو کھنچا کچھ دشوار نہیں۔ اگر اس کے مقدمات کا حقیقہ صحیح ہونا تسلیم ہے تو اس کے نتیجہ کی صحت سے کسی کو اختلاف نہ ہوگا۔ لیکن اس کی صحت کا مدار ایک قسم کے خام اصول منطقی پر ہے جو یوں بیان میں آتا ہے: "بالفرض معلوم ہے کہ اگر یہ صحیح ہے تو وہ بھی صحیح ہے۔ نیز بالفرض معلوم ہے کہ یہ صحیح ہے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ وہ بھی صحیح ہے" جب صورت یہ ہو کہ اگر یہ صحیح ہے تو وہ صحیح ہے تب ہم کہیں گے کہ یہ اوس کو داخل رکھتا ہے اور وہ اس سے "مستخرج" ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارا اصول یہ بتاتا ہے کہ اگر یہ اوس کو داخل رکھتا ہے اور یہ صحیح ہے تو وہ بھی صحیح ہے۔ یا بالفاظ دیگر "جو امر کسی صحیح قضیہ میں داخل ہے وہ صحیح ہے" یا یہ کہ جو کچھ صحیح مقدمہ سے مستخرج ہو وہ صحیح ہے۔

صفحہ ۱۱۲

مذکورہ بالا اصول دیا کم از کم اس کی جلی ترین مثالیں مابریسم کے استدلال میں یہاں ہوتی ہیں۔ جب کسی امر یقینی کے ذریعہ سے کوئی اور بات ثابت کرنا ہوتی ہے تو یہ اصول کام میں آتا ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ "مصاب دلائل اور پتے مقدمات سے جو نتائج نکلتے ہیں ان کو تسلیم کرنے کی کیا وجہ ہے" تو اس کے جواب میں اس اصول کا حوالہ دینا کافی ہوگا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ اس اصول کی حقیقت میں شک کرنا محال ہے اور اس کی بدانت اس قدر آشکار ہے کہ بادی النظر میں یہ ایک ادنیٰ سی بات معلوم ہوتی ہے۔ لیکن فلسفیوں کے لیے اس طرح کے اصول کچھ کم اہم نہیں۔ کیونکہ انہی کے ذریعہ سے

لے "داخل" اور "مستخرج" کے بجائے علی الترتیب "مشمول" اور "افد" کی اصطلاحیں بھی رائج ہیں۔

یہ کھلتا ہے کہ محسوسات سے جو علم حاصل ہوا اس کا بھی ناقابل شک ہونا بعید نہیں۔

منطق میں اس قسم کے بہت سے بدیہی اصول ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے جو اوپر ذکر ہوا۔ اس قسم کے اصول میں سے اگر کم از کم بعض کو مسلم نہ قرار دیجیے تو کسی قسم کا ثبوت یا استدلال مرتب نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ان بعض کو مسلم قرار دے لیجیے تو جتنے اصول باقی رہتے ہیں (خواہ وہ اپنی سادگی کی بدولت اسی قدر صحیح کیوں نہ ہوں) جتنے کہ مسئلہ اصول وہ از خود ثابت ہو جاتے ہیں۔ مگر ان تمام اصول میں سے تین اصول بغیر کسی خاص منقول و وجہ کے روایتاً انتخاب کر لیے گئے ہیں جن کا نام ”قوانین فکریہ“ رکھ دیا گیا ہے۔ یہ حسب ذیل ہیں:

(۱) قانون علیحدت ”جو کچھ کہہ رہا ہے“

(۲) قانون اجتماع نقیضین ”یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے ہو اور نہ بھی ہو“

(۳) قانون ارتجاع نقیضین ”بر شے یا تو ہے اور یا نہیں ہے“

یہ ہر سے قوانین بدیہی اصول منطقہ کا نمونہ ہیں مگر اپنی جنس کے دوسرے اصول کے بنسبت کیا بلحاظ بدست اور کیا بلحاظ اپنے اساسی ہونے کے یہ کوئی زالی اہمیت نہیں رکھتے مثلاً اسی قانون کو دیکھیے کہ ”جو کچھ ایک نتیجہ مقدمہ سے اخذ ہو گا وہ بھی صحیح ہو گا“ اور اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ان قوانین کا نام قوانین فکریہ رکھا گیا ہے حالانکہ یہ بھی ایک بہکا دینے والی بات ہے۔ کیونکہ یہ امر حینہاں اہم نہیں کہ ہماری فکر انہی قوانین کی پابند ہوتی ہے۔ اہم بات تو یہ ہے کہ ہر (خارجی) شے ان ہی قوانین کے مطابق واقع ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر جب ہم ان قوانین کے مطابق فکر کرتے ہیں تب ہی ہماری فکر صحیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ ایک بہت بڑا مسئلہ ہے اور آگے چل کر اس پر دوبارہ غور کرنا ضروری ہے۔

اب ایک طرح کے اصول منطقہ تو وہ ہوئے جن کی بدولت ہم ایک مقدمہ معلوم سے کسی امر کا بالیقین صحیح ہونا ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ایسے منطقی اصول بھی ہیں جن کے ذریعہ سے ایک مقدمہ معلوم سے کسی امر کی صحت کا کم و بیش ظن غالب پر مبنی ہونا بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اس کی ایک مثال جو شاید اہم ترین مثال ہو اصول استقرائی کو سمجھ لیجئے جس کا ذکر پچھلے باب میں ہو گیا۔

فلسفیانہ مناقشات میں ایک بڑا تاریخی مناقشہ اون دو مذہبوں کا ہے جو ”تجربیین“ اور ”اعتقلیین“ کی طرف منسوب ہیں۔ تجربیین جن کے گردہ کے بڑے لوگ

صفحہ (۱۱۳)

صفحہ (۱۱۴)

برطانوی فلاسفہ لاک بار کھے اور میوم ہیں کہتے ہیں کہ ہم کو جو کچھ علم ہے وہ تجربہ سے حاصل ہوا ہے۔ عظیمین جن کی نیابت سترھویں صدی کے فلاسفہ یورپ فاکر ڈیکارٹ اور لائیبنز نے کی ہے ان کا قول ہے کہ جو علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوا اس کے علاوہ ہمارے کچھ "اخلاقی تصورات" اور اخلاقی اصول بھی ہیں جو بلا واسطہ تجربہ علم میں ہیں ان اختلاقی خیالات کی خطا و صواب پر اعتماد کے ساتھ کوئی رائے قائم کرنا ہمارے لیے اب دشوار نہیں۔ وجہ بالا کی بنا پر یہ تو مان ہی لینا ہو گا کہ ہم اصول منطقیہ کا علم رکھتے ہیں۔ لیکن اگر چاہیں کہ تجربہ کو درمیان لا کر ان اصول کو ثابت کر لے جائیں تو یہ ممکن نہیں کیونکہ ہر ثبوت میں یہ قبل ہی سے بطور ایک مفروضہ کیے مضمر رہتے ہیں۔ اس مناقشہ میں بس یہی نکتہ سب سے اہم ہے اور یہاں تک عظیمین راہ راست پر ہیں۔

لیکن دوسری طرف ہماری علیت کا وہ حصہ جو از روئے منطق تجربہ پر مبنی نہیں ہے (یعنی اس معنی میں کہ وہ تجربہ سے ثابت نہیں ہو سکتا) اس کی علت بھی تجربہ ہے اور تجربہ ہی سے اس کا انکشاف ہوتا ہے۔ ہم قوانین کلیہ سے واقف ہوتے ہیں تو اسی وقت جب جزئی تجربات کا موقع آجاتا ہے اور جب ان تجربات کے تعلق باہمی کی تیشل میں یہ قوانین خود پیش ہونے لگتے ہیں۔ "اخلاقی تصورات" کا وجود اس معنی میں تو ہرگز نہیں مانا جاسکتا کہ بچے ماں کے پیٹ سے وہی معلومات لے کر آتے ہیں جو بڑے بوڑھوں کو ہوا کرتی ہے اور جس کا استنباط مجربات سے نہیں ہو سکتا بلکہ لفظ "اخلاقی" کو ہم اپنے علم اصول منطقیہ کی تعریف میں نہیں استعمال کرنا چاہتے۔ اسکی جگہ پر لفظ "ادبی" استعمال ہو تو چند اہل قابل اعتراض نہیں اور تصنیفات جدیدہ میں بھی زیادہ مستعمل ہے۔ پس علم کا ماحول تجربہ سے پیدا ہونا اور تجربہ ہی سے آشکار ہونا تسلیم کر لینے کے بعد بھی ماننا ہو گا کہ علیت کا کچھ حصہ ضرور "ادبی" ہے۔ اور یہ اس معنی میں کہ تجربہ جو ہم کو اس علم کا خیال دلاتا ہے اگرچہ اس علم کو ثابت کرنے کے حق میں کفایت نہیں کرتا مگر اتنا ضرور ہے کہ ہماری توجیہ کی کچھ اس طرح رہبری کرتا ہے کہ ہم اس علم کی حقیقت کو (تجربہ کی مدد سے کوئی ثبوت طلب کیے بغیر) محسوس کر لیتے ہیں۔ ایک نکتہ اور ہے جس میں تجربہ بین بمقابلہ عظیمین کے حق پر ہیں۔ وہ یہ کہ بغیر تجربہ کے کسی چیز کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا۔ یعنی اگر کسی ایسی چیز کا وجود ثابت کرنا ہو جو

براہ راست تجربہ میں نہیں آئی ہے تو ہمارے مقدمات میں کسی ایسی چیز یا چیزوں کا وجود
مضمون چاہیے جو براہ راست تجربہ میں آئی ہوئی ہوں۔ مثلاً ہمارا یہ عقیدہ کہ ہنشاہ روس
کا وجود ہے ایک قسم کی شہادت پر مبنی ہے۔ یہ شہادت (تحلیل مابین کی رو سے)
دید و شنید کے معطیات حس پر مشتمل ہے جو کتبسیرینی یا گنگو کے اٹھائیس اشکبار ہوئے ہیں
تخلیق کا مذہب یہ ہے کہ اس عام اعتبار پر کہ کھانا صورت میں فلاں ٹٹے کا ہونا لازمی ہے
یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ عالم میں واقعی وہ شے موجود ہے۔ لیکن اس رائے میں
یہ لوگ غلطی پر معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ وجود کے بارے میں علم ہمیں وہی طور پر حاصل ہونا ہے
من قبیل علم تقدیری کے نظر آتا ہے جو گویا یہ بنانا ہے کہ اگر ایک شے موجود ہے تو دوسری کبھی
موجود ہونا چاہیے۔ بلکہ مزید عمومیت کے ساتھ یہ کہ اگر یہ قضیہ سچا ہے تو دوسرا قضیہ بھی سچا
ہونا چاہیے۔ اس کی مثال مصرحہ بالا اصول سے ملتی ہے جیسے یہ امر کہ "اگر یہ بات سچی ہے
اور یہ دوسری بات کو اپنے میں داخل رکھتی ہے تو دوسری بات بھی سچی ہے" یا یہ کہ اگر یہ بات
اور وہ بات دونوں بار بار ساتھ پائی گئی ہیں تو غالباً آئندہ نظیر میں جس میں ایک پائی جائیگی
دوسری بھی اوس کے ساتھ موجود رہے گی۔ چنانچہ اصول دہم کا دائرہ اور اوس کی تاثیر
دونوں بہت محدود ہیں۔ ہر شے کے وجود کا علم تاہم ایک حد تک تجربہ پر مبنی ہونا چاہیے
جب کوئی شے علم بلا واسطہ میں داخل پاتی ہے تو اوس کے وجود کا علم بس تجربہ ہی سے
ہوا کرتا ہے۔ اور جو شے علم بلا واسطہ میں نہ آئی ہو اوسے ثابت کرنے میں تجربہ اور اصول دہم
دونوں سے کام لینا لازم ہے۔ جو علم کللاً یا جزئاً تجربہ پر مبنی ہو اوسے علم تجربی کہتے ہیں چنانچہ
جس علم میں اقرار "موجودگی" ہو وہ تجربی ہے۔ "موجودگی" کے باب میں علم وہی جب ہوتا ہے
تقدیری ہوتا ہے جس سے صرف اشیائے موجودہ یا ممکنہ اشیاء کے تعلق باہمی کا پتہ چل جاتا
ہے لیکن وجود واقعی کا کچھ علم نہیں ہوتا۔

علم وہی تاہم علم منطقی تک محدود نہیں جو اب تک زیر بحث تھا۔ غیر منطقی علم وہی
کی غالباً جلی ترین مثال ایک یہی ہے جسے اخلاقی خوبیوں کا علم کہنا چاہیے۔ میری مراد یہاں
احکام سے نہیں جو سود مند یا یا سودی سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا حکم لگانے
کے لیے تجربی مقدمات لامحالہ درکار ہونگے۔ میری مراد اذن احکام سے ہے جو چیزوں
کے بالذات قابل رغبت ہونے سے تعلق ہیں۔ اگر کوئی شے سود مند ہے تو اوس کی

سودمند ہی اس لحاظ سے ہونا چاہیے کہ اس سے کوئی مقصد حاصل ہوتا ہے۔ پھر کافی مدارج طے ہو جانے کے بعد اس حاصل ہونے والے مقصد کو ایسا ہونا چاہیے جو بجا سے خود قابل قدر ہو نہ کہ صرف اس وجہ سے کہ اس کے ذریعہ سے کوئی نئے تر مقصد پورا ہوگا پس کسی شے کے سودمند ہونے کا حکم لگایا جانا کسی دوسری شے کے بذات خود قابل قدر ہونے کا حکم قائم ہونے پر منحصر ہے۔

صفحہ (۱۱۸)

مثلاً ہم نے حکم لگایا کہ رنج کے مقابلہ میں شادمانی، جہل کے مقابلہ میں علم، غارت کے مقابلہ میں اتحاد وغیرہ وغیرہ قابل ترجیح ہیں۔ اس قسم کے احکام کم از کم جزئی حد تک ضرور بااداسط اور دہی ہونگے۔ متذکرہ بالا احکام دہی کی طرح یہ بھی تجربہ ہی کے ذریعہ سے منکشف ہو سکتے ہیں بلکہ لامحالہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تک اسی قسم کی چیز تجربہ میں نہ آئی ہو یہ حکم لگنا دینا ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ فلاں چیز بجا ہے خود خوبی رکھتی ہے۔ مگر یہ خاصی طور پر واضح ہے کہ تجربہ سے یہ احکام ثابت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اس امر سے کہ ایک شے موجود ہے یا نہیں ہے اس کی اچھائی یا بُرائی کے بارے میں کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ جس حد تک کہ اس بحث کا تعلق یہ امر ثابت کرنے سے ہے کہ فلاں بات ہونا چاہئے یا کا استنباط فلاں بات ہے یا سے نہیں ہو سکتا یہ ایک اخلاقی بحث ہے۔ غنم ہذا میں بس یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ جو کچھ بجا ہے خود خوبی رکھتی ہے اس کا حکم اسی معنی میں ”دہی“ ہے جس میں منطقی ”دہی“ کہلاتی ہے۔ یعنی جس میں متعلقہ معلومات کو تجربہ نہ ثابت ہی کر سکتا ہے نہ باطل۔

صفحہ (۱۱۹)

منطق کی طرح ریاضی خالص بھی تا مگر دہی ہے۔ مگر فلاسفہ تجربہ میں اس خیال سے بڑے حدود کے ساتھ اختلاف رکھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ علم حساب میں بھی ہر اظہار و سطح تجربہ پر مبنی ہے جیسے کہ جغرافیہ میں۔ اون کا عقیدہ تھا کہ دو دو چیزوں کو بار بار تجربہ میں لانا اور یہ دیکھنے سے کہ یہ دونوں ملکر چار ہو جایا کرتی ہیں ہم بطریق استقرا یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ دو دو چیز ملنے سے ہمیشہ چار چیزیں ہوا کرتی ہیں۔ اب اگر دو اور دو کے چار ہو جانے کا علم وہی اخذ ہوتا ہے تو ہمیں اس کی حقیقت پر اعتبار کرنے کی اس تہذیب سے الگ کوئی راہ نکالنا ہوگی۔ واقعہ تو یہ ضرور ہے کہ بجاے دو سکوں یا دو شخصوں یا دو کتابوں یا کسی اور قسم کی دو چیزوں پر دھیان جمائے کے مجرد ”دو“ کا تصور قائم کرنے میں چند مخصوص مثالوں کی ضرورت لاحق ہوتی ہے مگر جوں ہی کہ ہم اپنی توجہ اختصاص

فضول جھگڑے سے الگ کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں دو اور دو کے چار ہونے کے اصول عام تک نظر پہنچ جاتی ہے اور ہر مثال اسی کی مصداق معلوم ہونے لگتی ہے بلکہ نئی مثالوں میں اس اصول کا امتحان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

اسی کی مثال علم ہند سے میں بھی ملتی ہے۔ جب تمامی مثلثات کا کوئی خاصہ ثابت کرنا ہوتا ہے تو کوئی ایک مثلث بنا لیا جاتا ہے اور اسے لال شروع کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس مثلث کو ہر ایسے خاصہ سے مبرا رکھا جاسکتا ہے جو دوسرے مثلثات میں ہمیشہ پایا جاتا ہو اور پھر بھی اس صورت خاص کے اعتبار سے ایک عام نتیجہ نکل آتا ہے۔ دو اور دو ملکر چار ہونیکا یقین نئی مثالوں کے ملتے رہنے سے بڑھتا ہوا محسوس نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ جوں ہی اس قضیہ کی حقیقت پر نظر پہنچتی ہے اس کا پایہ وثوق اتنا بلند ہو جاتا ہے کہ آگے گنجائش نہیں ہوتی مزید برائیں اس قضیہ میں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں ایک وصف ضرورت کا ایسا محسوس ہوتا ہے جو بہتر سے بہتر شہادت رکھنے والی قیامت تجربہ میں بھی نہیں پایا جاتا۔ اس ثبوت کی قیامت کا شمار زیادہ سے زیادہ واقعات میں رہتا ہے۔ یعنی محسوس یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ دنیائے واقعی میں یہ قیامت برحق ثابت ہوتی ہیں مگر ممکن ہے کوئی دنیا ایسی بھی ہو جس میں یہ سب باطل ہو جائیں برخلاف اس کے دو اور دو چار ہوتے ہیں کے بارے میں یہی محسوس ہوتا ہے کہ یہ امر ممکن دنیا میں حقیقی رہیگا۔ یہ محض ایک واقعہ ہی نہیں بلکہ ایک ضرورت بھی ہے جس کی مطابقت ہر شے کو کرنا ہوگی۔ خواہ وہ معرض قوت میں ہو یا فعل میں آچکی ہو۔

صفحہ (۱۲۰)

تعمیم تجربی کی ایک سچی مثال لے لیجیے تو یہ بحث اور بھی صاف ہو جائے جیسے لاکل انسان ہانک میں۔ ظاہر ہے کہ اس قضیہ کو اولاً ہم اس وجہ سے باور کرتے ہیں کہ ہمارے سامنے کوئی مثال ایسی نہیں کہ لوگ ایک محدود مدت سے زیادہ زندہ رہے ہوں۔ دوسرے ہم کو بعض عضویاتی اسباب ہانکے آگے ہیں جن کی رو سے انسان کے سے قوی الاعضا کا جلد یا بدیر نیست و نابود ہونا ضروری ہے۔ اگر وجہ نمائی کو چھوڑ دیجیے اور صرف لوگوں کے فنا ہوتے رہنے کا تجربہ پیش نظر رہنے دیجیے تو واضح ہو جائے گا کہ

صفحہ (۱۲۱)

۱۔ ملاحظہ ہو۔ ۲۔ وحاشا ہیڈ۔ ۳۔ ایٹروڈکشن ڈی مینٹیکس ڈی ویوینو رسی لائبریری، مصنف۔

انسان کے مرجعانے کی بخوبی سمجھی ہوئی مثال اگر فقط ایک ملی ہے تو یہ کافی نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں "احتیاط کے ساتھ جانچی ہوئی ایک ہی مثال کافی ہے جس سے ہم قائل ہو جائیں گے کہ ہر دوسری مثال پر یہی بات صادق آئے گی۔ بلکہ غور کرنے سے ہم یہ ماننے پر مجبور ہو سکتے ہیں کہ کل انسانوں کا ہالک ہونا ایک شک کی بات ہے اگرچہ یہ شک بہت ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ مزید توضیح کے لیے دو عالم ایسے فرض کر لیجیے جن میں سے ایک میں غریب الگ انسان آباد ہیں اور دوسرے میں دواور دو ملکر پانچ ہوتے ہیں۔ جب شوگفت ہم کو قوم آسٹریلیک کے سے غیر فانی لوگوں میں لے جاتا ہے تو اس کے تخیل کا ہم دور تک ساتھ دے سکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسی دنیا جہاں دواور دو پانچ ہو جاتے ہوں ایک نرالا عالم ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کہیں ایسا ہوتا تو ہمارے علم کی ساری کائنات زبردور ہو جاتی اور ہم ایک مجسمہ شک بن کر رہ جاتے۔

صفحہ (۱۲۳)

اصل یہ ہے کہ دواور دو چار کے سے سیدھے سادے ریاضیات کے احکام بلکہ بہت سے منطقی احکام بھی بغیر استدلال سے مستنتاج کیے ہوئے معلوم ہو جاتے ہیں اگرچہ کوئی نہ کوئی مثال ان قضایا کے سمجھنے کے لیے ضرور درکار ہوتی ہے۔ یہی بات ہے کہ کل استنباط میں ایک حقیقی افادیت مضمر ہے جو عمومیت سے عمومیت کی طرف یا عمومیت سے خصوصیت کی طرف آنے میں ہماری رہبری کرتی ہے۔ اور کل استقرا میں خصوصیت سے خصوصیت کی طرف یا خصوصیت سے عمومیت کی طرف بڑھنے میں اپنا جوہر دکھاتی ہے۔ فلاسفہ کے لیے یہ ایک قدیم متنازع فیہ مسئلہ ہے کہ آیا استنباط سے علمیت میں کوئی جدید اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کم از کم بعض صورتوں میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ اگر ہم کو پہلے سے معلوم ہو کہ دواور دو چار ہوتے ہیں اور یہ علم میں آئے کہ زید و عمرو دو ہیں نیز کر و خالد دو ہیں تو مستنبط ہو سکتا ہے کہ زید و عمرو بکر اور خالد سب ملکر چار ہوں گے۔ یہ جدید علمیت ہے جو ہمارے مقدمات میں داخل نہ تھی۔ کیونکہ قضیہ کلیہ "دواور دو چار ہوتے ہیں" سے قرینہ زید و عمرو بکر اور خالد کے سے لوگوں کا ہونا ہرگز دریافت نہیں ہوا تھا۔ اور نہ ہمارے قضیہ جزئی سے یہ مترشح تھا کہ یہ سب چار آدمی تھے۔ مگر یہ دونوں امر اس قضیہ جزئیہ سے

معلوم ہوئے جو نتیجہ حاصل ہوا ہے۔
 لیکن اگر استنباط کی وہ مثال رائج لیجیے جو ہمیشہ منطق کی کتابوں میں رکھی جاتی ہے یعنی۔ مکمل انسان ہالک ہیں۔ سقراط ایک انسان ہے۔ لہذا سقراط ہالک ہے۔ تو اس میں جدید غلیط کا حصول کوئی امر واقع نہیں۔ اس صورت میں جو بات حقیقتاً بعید از شک معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ کچھ لوگ ا۔ ب۔ ج۔ ہالک تھے اور اب ہالک ہو چکے ہیں۔ اگر سقراط ان میں سے ہے تو مکمل انسان ہالک ہیں۔ کا طویل راستہ طے کر کے اس منزل تک پہنچنا کہ سقراط بھی غالباً ہالک ہے بالکل حماقت ہے۔ اگر سقراط ادن میں سے نہیں ہے جنہر ہمارے استنباط کا مدار تھا تب بھی ہمارے لیے سہل تر راہ یہی ہے کہ ہم اپنے اب ج۔ پر سیدھی طرح سقراط کو بھی قیاس کر لیں اور قضیہ کلیہ ”مکمل انسان ہالک ہیں“ کو بالائے طاق رکھ دیں۔ کیونکہ سقراط کے ہالک ہونے کا ظن مسلمات موجودہ کے ہوتے ہوئے مکمل انسانوں کے ہالک ہونے کے ظن سے غالب تر ہے۔ (یہ ایک ظاہر بات ہے کیونکہ اگر مکمل انسان ہالک ہیں تو سقراط بھی ہالک ہے۔ لیکن اگر سقراط ہالک ہے تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مکمل انسان ہالک ہیں) پس بجائے اس کے کہ استنباط کے طور پر اور ”مکمل انسان ہالک ہیں“ کے راستہ سے جوتے ہوئے جلدیں اگر ہم اپنے ثبوت کو خالصاً استقرائی بنالیں تو اس نتیجہ تک زیادہ وثوق کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں کہ سقراط ہالک ہے۔

اس مختل سے قضایا کلیہ جو وہی طور پر معلوم ہوئے ہیں (جیسے دوا اور دوا چارہ ہوتے ہیں) اور تعلیمات تجربہ دہیہ مکمل انسان ہالک ہیں) میں فرق نکل آیا۔ مقدمہ الہ کر کے لیے قیاس کا مناسب طریقہ استنباط ہے۔ اور موزالہ کر کے لیے نظراً تو استقرائی قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے جس سے نتیجہ کے با صواب ہونے کی ضمانت بوجہ احسن ہو سکتی ہے۔ کیونکہ تعلیمات تجربہ نسبتاً مشدود مخصوصہ کے زیادہ غیر موقوف ہو کر قیام کرتی ہیں۔

ہم نے اب دیکھ لیا کہ ایسے قضایا بھی جوتے ہیں جو علم وہی میں آتے ہیں۔ نیز یہ کہ منطق اور خالص ریاضی بلکہ اخلاقیات کے اساسی قضایا بھی انہی میں سے ہوتے ہیں۔ آگے چلکر اب اس سوال پر غور کرنا ہو گا کہ علم وہی کیونکر ممکن ہے؟ خاص کر یہ کہ جن صورتوں میں ہم نے کل مثالوں کا امتحان نہیں کیا ہے وہاں قضایا کلیہ کا علم کہاں سے ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سب مثالوں کا امتحان جو بھی نہیں سکتا کیونکہ ادن کی تعداد غیر محدود ہے۔ ان سوالات پر پہلے پہل جس نے پورا انداز دیا وہ جرجن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) تھا۔ یہ سوالات بہت مشکل ہیں اور تاریخ کی رو سے بھی نہایت اہم ہیں۔

باب ششم

علم وہی کیونکر ممکن ہے

صفحہ ۱۲۷

فلاسفہ متاخرین میں عموماً یہ اصول کانٹ کا مرتبہ سب سے زیادہ خیال کیا جاتا ہے کہ اوس کا زمانہ جنگ ہفت سالہ اور انقلاب فرانس کا زمانہ تھا مگر اوس نے کیونکس بورگ واقعہ پروشیائے شرقی میں اپنے درس فلسفہ میں کوئی فرق نہیں آنے دیا۔ کانٹ کا ممتاز ترین کا نامہ اوس کی وہ ایجاد ہے جس کا نام اوس نے فلسفہ انتقادیہ رکھا ہے۔ اس میں علم کو کئی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے جو کہ علم وہی کیونکر ممکن ہے اور اس سوال کے جواب سے اوس نے عالم کے بارے میں بہت سے مابعد الطبعی نتائج مستنبط کیے ہیں جو ان نتائج کا باصواب ہونا غامضی طرح معرض شک میں ہے مگر کانٹ کو دو باتوں کی داد بلا شک ملنا چاہیے۔ اول یہ کہ پہلے پہل یہ اوسی کو محسوس ہوا کہ ہم ایسا علم وہی بھی رکھتے ہیں جو خالصاً تحلیلی نہیں ہے۔ ”تحلیلی“ سے مراد یہ ہے کہ اوس کا مقابل خود ہی اپنی نقیض ہو جائے۔ دوسرے نظریہ علم کو فلسفہ میں جو اہمیت حاصل ہے وہ اپنی نقیض کانٹ کے زمانہ سے پہلے عموماً یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جو علم وہی کہلانے کا مستحق ہو وہ لامحالہ تحلیلی ہوگا۔ اس اصطلاح کا مفہوم مثالوں کے ذریعہ سے بخوبی واضح ہو جائے گا میں کہتا ہوں کہ ”ایک گنجا آدمی ایک آدمی ہے“ ”ایک مسطح شکل ایک شکل ہے“ ”ایک بر اشاعر ایک شاعر ہے“ یہ سب خالصاً احکام تحلیلہ ہوئے۔ ان قضایا میں جو موضوع ذکر ہوا ہے اوس کے کم از کم دو خالص آئے ہیں جن میں سے ایک کو محمول قرار دینے کے لیے جہد کر لیا گیا ہے۔ اس قسم کے قضایا بالکل غیر مفید ہوتے ہیں اور سوائے اس کے کہ ایسے مقررہوں کے کام آئیں جو سفہائیت کو دخل دیکر اپنے کلام کی گراگرمی دکھانا چاہتے ہیں۔ حقیقی طور پر زندگی میں یہ کسی کی زبان پر نہیں آتے ان کا نام ”تحلیلی“ اس وجہ سے ہے کہ ان کا محمول موضوع کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے

کانٹ سے بیشتر یہ سمجھا جاتا تھا کہ جن احکام پر ہم مہبایقین واثق رکھ سکتے ہیں وہ کل اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ یعنی اون کا محمول اپنے موضوع کے ایک جزو سے بنا کرتا ہے اس صورت سے ہم جب کبھی کسی دہی طور پر علم میں آنے والی چیز کا انکار کرنے لگتے ہیں فوراً تناقص کی زنجیروں میں جکڑ جاتے ہیں "ایک گنبا آدمی گنبا نہیں ہے" اس قضیہ میں ایک ہی شخص کے گنبنے ہونے کا اقرار بھی ہے اور انکار بھی۔ چنانچہ یہ خود اپنی نقیض ہو گیا۔ پس کانٹ سے پہلے کے فلاسفہ کی رائے کے مطابق قانون اجتماع نقیضین (یعنی کوئی شے ایسی نہیں ہو سکتی جو ایک خاصہ کو رکھتی ہو اور نہ بھی رکھتی ہو) کل علم دہی کی صداقت کو مسلم قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔

صفحہ (۱۲۹)

ہیوم (۱۶۱۱-۱۶۷۹) نے جو کانٹ کا پیشرو تھا علم دہی کے شرائطے بامیں عام رائے کو تسلیم کر کے یہ دریافت کیا کہ بہت سی صورتیں جو پہلے تحلیل کی جاتی تھیں اور خاص کر جو تعلق کو علت و معلول میں مضمر ہوتا ہے وہ درحقیقت لاترکیبی ہے ہیوم سے پہلے کم از کم عقلیین نے یہ بھی فرض کر لیا تھا کہ اگر ہمارا علم کامل ہوتا تو ہم علت سے معلول کو مستنبط کر سکتے۔ اور ہیوم کا یہ قول جس سے آج کل عام طور پر اتفاق کیا جائے گا یہ تھا کہ یہ صورت کسی طرح ممکن نہ ہوتی۔ لیکن اس سے ہیوم نے ایک زیادہ مشکوک قضیہ یہ اخذ کر لیا کہ علت و معلول کے تعلق کے بارے میں کوئی امر وہی طور پر علم میں نہیں آ سکتا۔ کانٹ جس کی تربیت عقلیین کی روایات کے مطابق ہوئی تھی ہیوم کی اس شکیت سے بہت برا فروخت ہوا اور اس کو رد کرنے کی فکر میں پڑ کر یہ دریافت کیا کہ نہ صرف علت و معلول کا تعلق بلکہ منہ سے و حساب کے تمام قضایا ترکیبی ہیں نہ کہ تحلیلی۔ اس قسم کے قضایا میں موضوع کی کسی تحلیل سے محمول نہیں مشتق ہو سکتا۔ کانٹ نے یہ مثال انتخاب کی تھی :- $5 + 7 = 12$ ۔ اوس کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ ۷ اور ۵ کو جمع کیے بغیر ۱۲ نہیں حاصل ہوئے ہیں۔ یعنی ۱۲ کا تصور نہ ان اعداد میں موجود ہے نہ ان اعداد کو جمع کرنے کے تصور میں۔ اور اس سے اوس نے نتیجہ یہ نکالا کہ خالص ریاضی تا متر دہی ہے مگر ترکیبی ہے۔ اب اس نتیجہ سے ایک اور مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا اور کانٹ کو اسے حل کرنے کی فکر بھی دامگیر ہو گئی۔

کانٹ نے اپنے فلسفہ میں پہلا سوال یہ کیا ہے کہ الفاصل ریاضی کیونکر ممکن ہے؟ یہ ایک دلچسپ گر مشکل سوال ہے اور ہر ایسے فلسفہ میں جو کلیتہً شکیت پر مبنی ہو اس کا جواب موجود ہونا چاہئے۔ جو لوگ خالص تجریت کے دلدادہ ہیں ان کا یہ جواب کہ ہمارا ریاضی کا علم جزئیات پر قیاس کرنے سے حاصل ہوا ہے ان دو دھبوں سے ناکافی ہے جو اوپر بھی ذکر ہو چکی ہیں۔ یعنی اول یہ کہ اصول استقرا کی حقانیت استقرا سے ثابت نہیں ہوتی۔ ثانیاً یہ کہ ریاضی کے قضایاے کلیہ جیسے دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں صرف ایک مثال کے پیش نظر ہو جانے سے نہ سمجھا جاتا ہے اور آجاتے ہیں اور ان کا دوسرا مصداق تلاش کرنے سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا۔ ان اسباب کی بنا پر ریاضی اور منطق کے قضایاے کلیہ کے باب میں ہمارے علم کی توجیہ ایک طرز پر ہونا چاہئے اور نعمیات تجریت مثلاً کل انسان ہلک ہے کی توجیہ دوسرے طرز پر۔

صفحہ (۱۳۱)

اصل میں یہ مسئلہ اس بنا پر نکلا ہے کہ مذکورہ بالا قسم کا علم علمی ہے اور تجربہ تاثر جزئیات پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ایک عجیب امر ضرورت کہ جزئی اشیاء کے تجربہ میں آنے سے پہلے ہی ان کے باب میں بعض حقائق ہمارے علم میں آجاتے ہیں۔ لیکن ان غیر مجرب چیزوں پر منطق اور علم الحساب کا صادق آنا کوئی ایسی بات نہیں جس میں آسانی سے شک کیا جاسکے۔ ہم کو نہیں معلوم کہ آج سے سو برس بعد لندن میں کون لوگ آباد ہونگے۔ مگر یہ معلوم ہے کہ ان لوگوں میں بھی دو آدمی اور دو آدمی ملکر چار آدمی ہوا کریں گے۔ چنانچہ جن چیزوں کا ابھی تک کوئی تجربہ نہیں ہے ان کے باب میں یہ شمولہ قدیم یقیناً ایک حیرتناک بات ہے۔ کانٹ نے اس مسئلہ کا جو حل پیش کیا ہے گو مجھے اس سے اختلاف ہے مگر اس کے دلچسپ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اس حل کا سمجھنا کسی قدر مشکل ہے۔ اور اس کی سچ بھی مختلف لوگوں نے مختلف طریقہ سے کی ہے۔ لہذا زیادہ سے زیادہ ہم اس کا محض ایک خاکہ پیش کر سکتے ہیں اور وہ بھی کانٹ کے بعض شارحین کے نزدیک کراہ کن ہو گا۔

کانٹ کا خیال یہ تھا کہ تجربہ میں دو عنصر ہوا کرتے ہیں جن کا فرق ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ ایک عنصر تو وہ ہے جو ”شے“ سے پیدا ہوتا ہے۔ (یہ شے وہی ہے جسے ہم ”طبیعی شے“ سے موسوم کرتے ہیں) اور دوسرا عنصر وہ جو خود ہماری فطرت کا پیدا کیا ہوا ہوتا ہے۔ مادہ اور معطیات حس کی بحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیاء طبیعیہ اور ان سے تعلق

رکھنے والے معطیات حس الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور معطیات حس کے باب میں سمجھا جائے کہ ہمارے اور طبیعی اشیا کے تعامل باہمی کا نتیجہ ہیں۔ یہاں تک تو ہم کانٹ سے متفق ہیں۔ مگر کانٹ نے اس میں ہمارے اور طبیعی اشیا کے درمیان جو تقسیم وظائف کی ہے۔ اس کا طرز دوسرا ہے۔ اس کے نزدیک حالت کو جو مواد کندہ نثر اشیدہ کے طور پر ملتا ہے (جیسے رنگ سختی وغیرہ ادہ "شے" سے پیدا ہے۔ اور ہم جو کچھ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس مواد کو دائرہ زمان و مکان کے اندر ترتیب دیدیتے ہیں اور مختلف معطیات کا باہم مقابلہ کر کے یا تو ایک کو دوسرے کی علت خیال کر لیتے ہیں یا کسی اور طریقے سے جملہ اضافتیں قائم کر دیتے ہیں۔ اس رائے کی حمایت کا سبب وہ یہ بتاتا ہے کہ ہم کو زمان و مکان علت اور ثقل کے بارے میں غلط فہمی کا ہونا بخوبی نظر آتا ہے۔ مگر وہ نثر اشیدہ مواد جو حاسہ کو ملتا ہے اس کے بارے میں علم وہی کا کوئی وجود نظر نہیں آتا۔ وہ کہتا ہے کہ جو کچھ ہمارے تجربہ میں آئے گا وہ یقیناً اپنی وہ سیرت بھی دکھائے گا جو ہمارے علم وہی میں اس کے لئے مقدر ہو چکی ہے کیونکہ یہ سیرت ہماری فطرت کی پیدا کی ہوئی ہے اور اسی وجہ سے کوئی شے بغیر اس سیرت کا لباس اختیار کئے ہوئے ہمارے تجربہ میں دخل نہیں پاسکتی۔

صفحہ ۱۳۳

طبیعی شے جسے کانٹ "ذات شے" (شے فی نفسہ) کہتا ہے اس کے نزدیک لازمی طور پر ناقابل علم ہے۔ اور جو شے علم میں آسکتی ہے وہ اسی حیثیت کی شے ہوگی جس حیثیت سے ہم اس کو اپنے تجربہ میں پاتے ہیں۔ اس کا نام اس نے "منظر" رکھا ہے۔ یہ منظر چونکہ ہماری اور ذات شے کی مشترکہ پیداوار ہے لہذا اس میں وہ خواص بھی ضرور ہونگے جو ہم سے پیدا ہیں اور اسی وجہ سے اس کا ہمارے علم وہی سے مطابق ہونا یقینی ہے۔ اس بنا پر یہ علم کو نامی تجربہ بالقوہ و تجربہ بالفعل کی حد تک تو ٹھیک ہے مگر حدود تجربہ کے باہر اس کا اطلاق

لے کانٹ کی "ذات شے" از روئے تعریف بعینہ وہی ہے جسے ہر طبیعی شے "کہتے ہیں۔ یعنی جو احساسات کی علت ہوا کرتی ہے۔ مگر جہاں تک تعریف سے استنباط کئے ہوئے خواص کا تعلق ہے یہ ایک دوسری چیز ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کانٹ کا خیال وہاں جو علت کے بارے میں چند بے ربطیوں سے ابھرا جائے یہ ہے کہ ہم کو علم ہو سکتا ہے کہ "ذات شے" پر مقولات میں سے کسی ایک کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مصنف

ہرگز فرض نہ کرنا چاہئے۔ پس باوصف علم بھی موجود ہونے کے ہمیں ذات شے کے باب میں ادس شے کے باتیں جو بافعل یا بالقوہ تجربہ میں آنے والی نہیں ہے کوئی بات علم میں نہیں آسکتی اس صورت سے کانٹ نے عقلیہ و تجربیہ کے معتقدات میں جمع کرنے کی ایک راہ نکالنا چاہی ہے۔

کانٹ کے فلسفہ کی وہ چھوٹی چھوٹی باتیں جو تنقید کی زد میں آسکتی ہیں اگر وہ چھوڑ دی جائیں تو بھی ایک زبردست اعتراض ایسا باقی رہتا ہے کہ اوس کے طریقہ کو انقیاد کر کے علم کو بھی پر بحث کرنے کی ہر کوشش رائیگاں ہو جاتی ہے۔ توجیہ طلب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ وثوق کیونکر ہو کہ ہر واقعہ کا منطق اور ریاضی کا تابع ہونا لازم ہے۔ اگر کہا جائے کہ منطق اور علم حساب میں خود ہماری کاریگری شامل ہوتی ہے تو اس سے امر مذکور کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ دوسری چیزوں کی طرح ہماری فطرت بھی عالم ایجاد کا ایک واقعہ ہے جس کا غیر متغیر ہونا کبھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ اگر کانٹ حق پر ہوتا تو ممکن تھا کہ کل ہماری فطرت کچھ ایسا پلٹا کھاتی کہ دو اور دو ملکر پانچ ہونے لگتے۔ ظاہر یہ امکان کانٹ کو نہیں نظر آیا۔ اس امکان سے وہ وثوق اور وہ کلیت جسے وہ تقضایا ہے علم حساب کے لئے مستحکم کرنا چاہتا تھا بالکل مٹی جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ امکان یعنی صورت کانٹ کے اس خیال سے ربط نہیں کھاتی کہ ”وقت“ خود ایک صورت ہے جسے ہم نے مظاہر کے سرمٹھ دیا ہے اور ہمارا نفس حقیقی قید زمانی سے آزاد ہے اور اوس کے لئے روز فردا کا کوئی وجود نہیں۔ مگر پھر بھی کانٹ کو ماننا پڑے گا کہ مظاہر کی ترتیب زمانی اوس شے کے خواص سے متعین ہوتی ہے جو مظاہر کے پس پشت ہے اور ہماری حجت کا یہی خلاصہ ہے۔

مزید برائیں ہم فوراً کرنے سے صاف پتا چلتا ہے کہ اگر ہمارے حسابی عقائد میں مذہبی صدق کی بوجہ تو خواہ ہم اون کو خیال میں لائیں یا نہ لائیں لیکن تہائی اشیا پر اون کا اطلاق یکساں ہونا چاہیے۔ مطلب یہ ہے کہ چاہے ہم کو اون کا تجربہ نہ ہو سکتا ہو مگر دو طبیعی اشیا اور مزید دو طبیعی اشیا کو مل کر چار طبیعی اشیا ہوتے رہنا چاہیئے۔ کیونکہ جب کہید گیا کہ دو اور دو پانچ ہوتے ہیں تو یہ بات بھی یقیناً اس قول کے مفہوم میں داخل ہے۔ اس کا صدق اسی قدر ناقابل شک ہے جیسے اس امر کی کہ دو مظاہر اور مزید دو مظاہر ملکر چار مظاہر ہوتے ہیں۔ پانچ کانٹ نے اس مسئلہ کا جو حل بتایا ہے اوس سے نہ صرف یہ کہ مطلوبہ وثوق کی توجیہ میں نامرادی ہوئی بلکہ تقضایا ہے وہیہ کا دائرہ اطلاق بھی محدود ہو گیا۔

کانٹ کے تعلیم کئے ہوئے خیالات کے علاوہ بھی فلاسفہ میں یہ طریقہ بہت عام ہے کہ جو کچھ وہ بھی ہے اوس کو وہ کسی نہ کسی معنی میں ذہنی ضرور قرار دیتے ہیں۔ یعنی اوسے خارجی دنیا کے کسی واقعہ سے چند اہم متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ اوس کو ہمارے ناگزیر طریقہ فکر سے زیادہ متعلق قرار دیتے ہیں۔ باب گذشتہ میں ہم کو تین اصول ملے تھے جو عام طور پر "تو این فکر" کے نام سے موسوم ہیں۔ جس خیال کی بنا پر ان کا یہ نام رکھا گیا ہے وہ ایک قدرتی رائے ہے لیکن اوس کو غلط سمجھنے کے بہت قوی دلائل موجود ہیں۔ مثال کے لئے قانون (اجتماع) نقیضین کو لے لیجئے جو عربیوں بیان کیا جاتا ہے۔ "لیہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز ہو اور نہ بھی ہو" اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کا کسی مخصوص صفت سے متصف ہونا اور نہ ہونا یہ دونوں باتیں ایک ساتھ ممکن نہیں ہیں۔ مثلاً کوئی پودہ اگر آلو کا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہی پودہ آلو کا نہ بھی ہو۔ اگر میری میز ذرا بڑا اضلاع ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ غیر ذرا بڑا اضلاع بھی ہو۔ دوسرے علیٰ ہذا اب اس اصول کو ایک قانون فکری کہنا اس وجہ سے ایک قدرتی امر معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو اس کے لازمی صدق کا قائل چند اہم مشاہدہ ظاہری کی بنا پر نہیں کرتے بلکہ زیادہ اپنے خیال (فکر) کی بنا پر کرتے ہیں۔ جب ایک مرتبہ دیکھ لیا کہ یہ پودہ آلو کا ہے تو اس تحقیق کے لئے اوس کو دوبارہ دیکھنے کی حاجت نہیں رہتی کہ کہیں یہ پودہ آلو کا نہ بھی ہو۔ کیونکہ اس بات کا نام ممکن ہونا بتانے کے لئے فکر تنہا کافی ہے۔ اگر پھر بھی یہ نتیجہ غلط ہو گا کہ قانون (اجتماع) نقیضین ایک قانون فکری ہے۔ اس قانون کو باور کرنے کے معنی یہ یقین نہیں ہے کہ ذہن کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ ذہن کو اس قانون پر عقیدہ رکھنا پڑتا ہے کیونکہ یہ یقین تو نفسیاتی تو وہ ذہنی کا ایک نتیجہ مابعد ہے اس یقین میں اس قانون کا عقیدہ بیشتر سے مضمر ہے۔ اس قانون پر جو عقیدہ رکھا جاتا ہے وہ نہ صرف افکار (خیالات) کے بارے میں ہے بلکہ اشیاء کے بارے میں ہے۔ اس عقیدہ کا مقتضایہ نہیں ہے کہ مثلاً ہم کسی درخت کو آلو کا درخت خیال کرتے ہیں تو ساتھ ہی اوس کا آلو کا درخت نہ ہونا نہیں خیال کر سکتے۔ بلکہ یہ وہ عقیدہ ہے جس کی رو سے اگر یہ درخت آلو کا ہے تو ساتھ ہی اس کا غیر آلو ہونا نہیں ہو سکتا۔ پس قانون (اجتماع) نقیضین محض خیالات سے نہیں بلکہ اشیاء سے متعلق ہے۔ اور اگرچہ اس قانون کا عقیدہ ایک خیال ہے مگر یہ قانون خود از قسم خیال نہیں بلکہ ایک واقعہ ہے جو اشیاء عالم سے متعلق ہے۔ قانون (اجتماع) نقیضین پر

عقیدہ رکھنے میں یہی عقیدہ قائم ہوتا ہے اور اگر یہ عقیدہ اشیائے عالم پر صادق نہ آتا ہوتا تو یہ امر کہ ہم اس کو سچا سمجھنے پر مجبور ہیں قانون (اجتماع) نقیضین کو جھوٹا ہو جانے سے بچا سکتا۔ اور اسی سے ظاہر ہے کہ یہ قانون کوئی قانون فکری نہیں ہے۔

یہی استدلال ہر ایک حکم دہی پر صادق آتا ہے۔ جب ہم حکم لگاتے ہیں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو یہ حکم ہمارے خیالات کے بارے میں نہیں بلکہ ہر قسم کے جفت کے بارے میں ہوتا ہے خواہ وہ جفت بالقوة ہوں یا جفت بالفعل۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ ہمارے ذہن کی ساخت یوں ہی ہوئی ہے کہ دو اور دو کے چار ہونے کا عقیدہ راسخ رہے مگر جب کہا جاتا ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو اس میں ہرگز اس واقعہ کا اثر مضمحل نہیں ہوتا۔ بلکہ ذہن کی ساخت کے باب میں کوئی امر دو اور دو کے چار ہونے کے صدق پر دال نہیں چمکتا پس ہمارا علم دہی اگر خطا پر مبنی نہیں ہے تو نہ صرف یہ کہ ہمارے ذہن کی ساخت کے باب میں مزید حیث معلومات کے ہے۔ بلکہ اس کا اطلاق عالم کے تمامی مضامین ممکنہ پر ہے خواہ وہ ذہنی ہوں یا غیر ذہنی۔

بظاہر اسباب واقعہ یہ ہے کہ علم دہی تمام متراون مبہوتوں سے متعلق ہے جو حقیقی معنی میں کوئی وجود نہیں رکھتی ہیں۔ یعنی جو نہ ذہن میں ہیں نہ عالم طبیعی میں۔ یہ مبہوتیاں اون اثبات کلام سے ظاہر کی جاتی ہیں جو اسمائے ذوات نہ ہوں۔ ان کو از قسم اسمائے صفات و اضافات سمجھنا چاہئے۔ مثلاً فرض کیجئے میں اپنے کمرہ میں ہوں میں موجود ہوں۔ میرا کمرہ موجود ہے۔ مگر کیا آپ میں کو بھی موجود کہئے گا؟ لیکن میں نے کچھ نہ کچھ معنی ضرور میں کیونکہ اسی سے وہ اضافت ظاہر ہوتی ہے جو میرے اور میرے کمرہ کے درمیان قائم ہے۔ یہ اضافت کوئی چیز ضرور ہے گو اس کو اس معنی میں موجود نہیں کہہ سکتے جس معنی میں میں موجود ہوں یا میرا کمرہ موجود ہے۔ میں کی اضافت ایک ایسی شے ہے جس کی نسبت ہم سوچ سکتے ہیں اور جو سمجھ میں آسکتی ہے۔ کیونکہ اگر سمجھ میں نہ آسکتی تو یہ جلد ہی سمجھ میں نہ آتا کہ میں اس کمرہ میں ہوں یا کانٹ کی اتباع میں بہت سے فلاسفہ کہتے ہیں کہ اضافتیں بھی مصنوعات ذہن سے ہیں اور ذوات اشیاء اضافتوں سے محرابیں گریہ کہ ذہن ان ذوات کو اپنی ایک حرکت کے ساتھ اکٹھا کر دیتا ہے اور اس صورت سے اون تمام اضافتوں کو پیدا کر لیتا ہے جو حکم میں آتی ہیں۔

صفحہ ۱۳۱

اس خیال پر بھی گویا وہی اعتراضات عائد ہوتے ہیں جو ہم کانٹ پر کر چکے ہیں۔ یہ ایک سر کی امر ہے کہ قضیہ لامیں اپنے کمرہ میں ہوں، ”کی صداقت جس چیز سے پیدا ہے وہ خیال و فکر انہیں ہے۔ ممکن ہے کہ میرے کمرہ میں ایک کیڑے کا ہونا سچ ہو در انکا ایک اس کا علم نہ مجھے ہو نہ اس کیڑے کو ہو نہ کسی اور کو ہو۔ کیونکہ یہ امر صرف کمرے اور کیڑے سے متعلق ہے۔ اس کا انحصار کسی اور چیز پر نہیں ہے۔ پس جیسا کہ اگلے باب میں مزید صراحت کیساتھ نظر آجائے گا اضافات کا تعلق ایک ایسے عالم سے ہے جو نہ ذہنی ہے نہ طبیعی۔ یہ عالم فلسفہ اور فاضل علم وہی کے مسئلہ میں بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی حقیقت اگلے باب میں واضح کی جائے گی اور جب تک جو مسائل زیر بحث رہے ہیں ان سے اس کا تعلق دکھایا جائیگا۔

بانیہم عالم کلیات

صفحہ ۱۴۲

پچھلے باب کے آخری حصہ میں ہم دیکھ چکے کہ انسانیات کی سی ہستیاں بظاہر اسباب ایسا وجود رکھتی ہیں جو طبیعی استنباط بلکہ اذہان و وسطیات حس کے وجود سے بھی مختلف ہے۔ باب ہذا میں اس نئے قسم کے وجود کی ماہیت پر غور کرنا ہے اور دیکھنا ہے کہ اس نوعیت کا وجود کن چیزوں کے لئے ہے۔ ابتداء اس آخری سوال سے کی جاتی ہے۔

یہ سوال بہت ہی قدیم سوال ہے کیونکہ اسے افلاطون نے فلسفہ میں داخل کیا تھا۔ افلاطون کا نظریہ تصورات مثل "اسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش میں خود احوال اور میرے خیال میں یہ کوشش منجھواؤن مساعی کے ہے جو کامیابی میں اب تک سب سے بڑھی ہوئی ہیں۔ ذیل میں جس نظریہ کی حمایت کی جائے گی وہ بجز اتنی ترمیم کے جو امتداد زمانہ نے فرض کر دی ہے غالباً افلاطون کا نظریہ ہے۔

افلاطون کو یہ نظریہ سوچنے کی جو صورت ہوئی وہ کم دیس یہ تھی۔ مثلاً تصور عدل کو لیجئے اور اپنے دل سے پوچھئے کہ یہ کیا چیز ہے تو طبعاً خاص خاص افعال جزئیات عدل کی طرف ذہن جائے گا تاکہ ان افعال میں جو کچھ مشترک ہو وہ دریافت ہو جائے۔ یہاں افعال ایک ایسی خاصیت میں مشترک ہونگے جو بجز عادلانہ امور کے اور کسی چیز میں نہ پائی جائے گی پس یہ مشترک خاصیت جس کی وجہ سے یہ امور عادلانہ ہو گئے عدل ہے جو ایک جوہر خاص ہے اور زندگی کے عام واقعات سے مل کر عادلانہ افعال کا موجب ہوا کرتا ہے۔ اس پر ادون تمام الفاظ کو قیاس کر لیجئے جتنا اطلاق عام واقعات زندگی پر ہوا کرتا ہے مثلاً "سپیدی" ایک لفظ ہے بہت سی جزئی چیزوں پر اس وجہ سے صادق آتا ہے کہ یہ سب چیزیں ایک ہی جوہر یعنی ایک ہی اصل میں مشترک ہیں۔ افلاطون نے اسی جوہر خاص کا نام "تصور" یا "مثال" رکھا ہے۔ (مگر یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ "تصور" افلاطون والے

مفہوم کے لحاظ سے ذہن ہی میں ہوا کرتا ہے۔ گودہن کو ادس کا اور اک ہو سکتا ہے (لہ تصور "عدل عادلانہ شے سے مختلف ہے کیونکہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو اشیائے مخصوصہ کے دیکھتے ہوئے شے دیگر ہے جو خود اشیائے مخصوصہ میں مشترک ہو سکتی ہے چیز کی یہ اقسام جزئیات نہیں اس لئے خود عالم جو اس میں بھی موجود نہیں ہو سکتی۔ مزید یہ کہ عالم جو ان کی چیزوں کی طرح یہ نہ حادث ہے نہ متغیر بلکہ دائمی لازوال اور غیر فانی ہے۔

اس صورت سے افلاطون کی رسائی ایک فوق الہو اس عالم میں ہو جاتی ہے جو اس معمولی عالم جو اس سے زیادہ حقیقت رکھتا ہے اور ناممکن التغیر عالم تصورات (مثال کے نام سے موسوم ہے۔ بلکہ عالم جو اس میں جو حقیقت کا رنگ تھوڑا بہت جھٹک رہا ہے وہ اسی عالم کا فیض ہے۔ افلاطون کے نزدیک عالم تصورات ہی دراصل عالم حقیقی ہے کیونکہ عالم جو اس کی چیزوں کی تعریف میں ہم جو کچھ کہنا چاہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں فلاں قسم کے تصورات میں داخل ہیں جس کی وجہ سے یہ تصورات ان کی خصوصیت کو ترکیب دیتے ہیں۔ اس مقام سے تصوف کے حدود میں قدم بڑھانا بہت آسان ہے۔ نیز یہ امید بھی ممکن ہے کہ تصوف کی روشنی میں عالم جو اس کی چیزوں کی طرح تصورات بھی ہم کو دکھائی دینے لگیں گے۔ بلکہ یوں بھی خیال کیا جاسکتا ہے کہ تصورات کا وجود جنت میں ہے۔ اس قسم کے صوفیانہ افکار بالکل فطری ہوا کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے نظریہ کی بنیاد منطوق پر ہے اور ہم کو اسی اعتبار سے اس پر بحث کرنا ہے۔

مذہب ۱۲۵
 رفتار زمانہ سے لفظ "تصور" کے ساتھ بہت سی ایسی باتیں وابستہ ہو گئی ہیں کہ اگر ان کو افلاطون کے "تصور" سے مطابقت دینے کی کوشش کی جائے تو بڑا خطا باعث پیدا ہو جائے۔ اسی وجہ سے ہم افلاطون کے "تصور" کے بجائے لفظ "کلیہ" استعمال کریں گے جس سے اس کا پورا مفہوم ادا ہو جاتا ہے افلاطون کا اشارہ اس ہستی کی طرف ہے جس کی پہچان یہ ہے کہ ان جزئی چیزوں کے بالعکس ہو جو حیات کا کرہ ہیں۔ جو کچھ حیات کو نفا ہے یا حیات کو لٹنے والی چیزوں کی سرشت رکھتا ہے وہ "جزئیہ" کہلاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں "کلیہ" وہ ہے جس میں بہت سے جزئیات شامل ہوں۔ اور اس قسم کے صفات سے متصف ہو جو حسب تصریح بالا عدل اور

سپیہی کو عادلانہ افعال اور سپیہ چیزوں سے تمیز کر کے دکھا دیں۔

عام الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فی الجملہ اسمائے معرفہ جزئیات کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور باقی اسمائے ذات اسمائے صفات صلیے اور افعال بجائے کلیات کے اسمائے اشارہ بھی جزئیات کے لئے آتے ہیں مگر یہ مبہم ہوتے ہیں کیونکہ ان کے اشاریہ مبہم کا پتا صرف سیاق کلام سے چلتا ہے۔ لفظ ”اب“ کو دیکھئے۔ یہ بجائے ایک جزئیہ کے ہے جس سے لائق حال مراد ہے۔ لیکن اسمائے اشارہ کی طرح یہ ایک جزئیہ مبہم کے لئے آیا ہے کیونکہ جسے حال کہتے ہیں وہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے۔

صفحہ ۱۳۴

یہ بھی واضح ہے کہ ہر جملہ کی ترکیب میں کم سے کم ایک لفظ ایسا ضرور آتا ہے جو کسی کلیہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی قریب ترین مثال اس طرح کی ہو سکتی ہے جیسے ”میں ایسے پسند کرتا ہوں“ اس میں ”پسند کرنا“ بجائے ایک کلیہ کے ہے۔ کیونکہ میں دوسری چیزیں بھی پسند کر سکتا ہوں اور دوسرے لوگ بھی بعض چیزیں پسند کرتے ہیں۔ غرض کہ جملہ حقائق کلیات سے پُر ہیں اور کل علم حقائق معرفت کلیات کو مضمور رکھتا ہے۔

مگر لغت کے تقریباً تمام الفاظ کا کلیات پر دلالت کرنا پیش نظر ہو جانے کے بعد ایک عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ سوائے طالبان فلسفہ کے کسی کو آسانی سے یہ ہوش نہیں ہوتا کہ دنیا میں کلیات کی سی ہستیاں بھی ہیں۔ لیکن ہماری فطرت ہی یہ واقع ہوئی ہے کہ الفاظ جملہ میں جزئیات پر دلالت نہیں کرتے اور نہ ہم توقف بھی نہیں کرتے۔ اور اگر کسی ایسے لفظ پر ٹھہرنے کے لئے مجبور کئے جاتے ہیں جو کسی کلیہ کے لئے آیا ہے تو فطرتاً وہ کلیہ کسی ایسے جزئیہ کی صورت پر خیال میں آجاتا ہے جو اس کلیہ کے تحت میں ہے۔ مثلاً ہم جب یہ جملہ سنتے ہیں کہ ”چارلس اول کی گردن ماری گئی تھی“ تو فطری طور پر ”چارلس اول“ ”چارلس اول کی گردن“ اور ”اوس کی گردن کا مارا جانا“ یہ سب باتیں خیال میں آتی ہیں جو تاہمتر جزئیات سے ہیں۔ ہم یہ غور کرنے کے لئے ذرا نہیں ٹھہرتے کہ لفظ ”اگر گردن“ ”مارا جانا“ جو کلیات ہیں اور ان کے معنی کیا ہوئے۔ یہ الفاظ ہم کو نامکمل اور بے مواد نظر آتے ہیں جنہیں بامواد بنانے کے لئے سیاق عبارت کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جب تک کہ ہم طلب فلسفہ سے مجبور نہیں ہو جاتے اوس وقت تک کلیات من حیث الکلیات سے پوری طرح غافل ہی رہتے ہیں۔

خلفہ العموم کہا جاسکتا ہے کہ بہت سے بلکہ اکثر فلاسفہ بھی ادنیٰ کلیات کو کلیات

سمجھتے ہیں جو اسائے ذوات اور اسائے صفات کے ذریعہ سے بیان میں آتے ہیں۔ اور وہ کلیات جو صلاجات اور افعال کے ذریعہ سے بیان ہوتے ہیں وہ نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ اس غفلت کا فلسفہ بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ بلکہ شاید یہ کہنا بھی بیجا نہ ہوگا کہ اسپینوزا کے زمانہ میں لیکر مابعد الطبیعیات کا اکثر حصہ اسی سے متاثر ہو رہا ہے۔ اس صورت کے پیدا ہونے کا مختصر قصہ یہ ہے کہ عام طور پر اسائے صفات اور اسائے مکررہ واحد اشیا کے خواص یا صفات ظاہر کرتے ہیں اور صلاجات اور افعال کا میلان دو یا زائد چیزوں کی باہمی اضافات ظاہر کرنے کی طرف ہے۔ لیکن صلاجات اور افعال کے باب میں کافی غور کبھی نہیں کیا گیا۔ اور یونہی سمجھ لیا گیا کہ ان دونوں کا کام چنداں یہ نہیں کہ دو یا زائد چیزوں کی اضافات باہمی ظاہر کریں بلکہ زیادہ تر انکا کام کسی واحد شے کو صرف صفات سے متصف کر دینا ہے۔ چنانچہ یہ بھی ان لیا گیا کہ آخر میں جا کر اضافتیں کوئی شے نہیں قرار پاتیں۔ اور اس وجہ سے عالم میں یا تو صرف ایک ہی شے ہے۔ یا اگر بہت سی اشیا ہیں تو ان میں آپس میں کوئی تعامل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تعامل بھی ایک اضافت ہے جو غیر ممکن الوجود ہے۔

پہلا مذہب جس کی حمایت اسپینوزا نے کی ہے بلکہ زمانہ حاضرہ میں بریڈے اور دوسرے فلاسفہ اس کے قائل ہیں مذہب احدیت کہلاتا ہے۔ دوسرا مذہب جس کی نصرت لائبنز کرتا تھا اور جو آج کل چنداں مقبول نہیں ہے مذہب فردیت کہلاتا ہے کیونکہ عالم کی ہر منفصل شے ایک فرد ہے۔ ان متضاد مذہب کے پیدا ہونے کی روئے دو یہ ہے کہ ایک میں بہ نسبت ادون کلیات کے جن کی تعمیر افعال اور صلاجات کرتے ہیں دوسری قسم کے کلیات پر زیادہ زور دیا گیا ہے یعنی جن کی تعمیر اسائے صفات و اسائے ذوات کرتے ہیں اگر کوئی شخص وجود کلیات کا بالکل منکر ہونا چاہے تو واقعہ یہ ہے کہ ہم وجود صفات یعنی اس قسم کے کلیات جن کی تعمیر اسائے صفات و اسائے ذوات سے ہوتی ہے (وہی طور پر ثابت کر سکتے ہیں) سے قاصر نظر آئیں گے۔ مگر یہ کیف یہ ضرور ثابت کر سکتے ہیں کہ اضافات

لہذا بعض مترجمین نے اس کے بجائے سنادیت کی اصطلاح رائج کی ہے جو مشتق ہے لفظ سناد سے۔ سناد معرب ہے یونانی لفظ سوانڈ کا جس کے معنی "فرد" کے ہیں۔ مترجم ہذا نے اشتباہ سے بچنے کے لئے لفظی ترجمہ افضل سمجھا ہے۔ مترجم۔

یعنی وہ کلیات جو عموماً افعال اور صلی سے ظاہر ہوتے ہیں (ضرور موجود ہیں۔ مثال کے لئے سپیدی کو لیجئے جو ایک کلی ہے۔ اگر اس کا وجود ان لیا جائے تو کہا جائے گا کہ چیزیں اس وجہ سے سپید ہیں کہ ان میں سپیدی پائی جاتی ہے۔ یہ وہ رائے ہے جس کی بارگاہی اور ہیوم نے بڑے زور و شور سے مخالفت کی ہے اور بعد کے تجزیہ میں بھی انہی کے متبع ہیں۔ یہ لوگ "بجز تصور است" کے منکر تھے اور کہتے تھے کہ جب ہم سپیدی کا خیال کرتے ہیں تو کسی خاص (جزئی) سپید شے کی شبیہ قائم ہو جاتی ہے اور اس جزئیہ کے باب میں اس اس اعتبار سے عقل شروع کر دیتے ہیں کہ کوئی ایسا استنباط نہ ہونے پائے جو دوسری سپید چیزوں پر صادق آتا ہو انہ معلوم ہو۔ اگر اس بیان کو واقعی واقعات و شبیہ کا بیان سمجھئے تو کچھ شک نہیں کہ اس کا اکثر حصہ صحیح ہے۔ علم ہند سہ میں جب کوئی امر تہامی مثلثات کے حق میں ثابت کرنا ہوتا ہے تو ایک خاص مثلث بنایا جاتا ہے اور یہ لحاظ رکھ کر عقل شروع کر دیا جاتا ہے کہ کوئی ایسا خاصہ درمیان میں نہ لایا جائے جو دوسرے مثلثات میں نہیں پایا جاتا۔ مثلاً اگر غلطی سے بچنے کے لئے یہ طریقہ مفید پاتے ہیں کہ ایسی صورتوں میں بہت سے مثلثات پیش لیتے ہیں ایک دوسرے سے جتنے اوسع مختلف ہوتے ہیں تاکہ ایک ہی استدلال کا سبب پر ضیق نہ پڑے۔ اگر جب ہم اپنے دل سے پوچھتے ہیں کہ فلاں چیز کا سپید یا بشکل مثلث ہونا ہمارے کیونکر جانا، تو اصل دشواری نمودار ہو جاتی ہے۔ اگر کلیہ سپیدی یا مثلثات سے احتراز مقصود ہے تو کوئی سا سپید دھبہ یا کوئی خاص مثلث منتخب کرنا ہوگا اور پھر کہا جائے گا کہ ہر سپید شے اور ہر مثلث کیلئے شرط یہ ہے کہ ہمارے منتخبہ جزئیات سے مشابہت یہ جو رہے۔ لیکن یہ مشابہت مطلوبہ خود ایک کلی ہوگی۔ چونکہ بہت سی چیزیں سپید ہو سکتی ہیں لہذا اس مشابہت کو لازمی طور پر مخصوص سپید چیزوں کے ہر جفت میں قائم ہونا چاہیے۔ اور ہر کلیہ کی یہی ایک صفت ہے۔ اب یہ کہنا بالکل فضول ہے کہ جو مشابہت ایک جفت میں پائی جاتی ہے وہ دوسرے جفت میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اس سلسلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ تمام مشابہتیں خود ایک دوسرے سے مشابہت ہیں۔ اور بالآخر مان لینا ہوگا کہ مشابہت ایک کلی ہے۔ پس انسانیت مشابہت لازمی طور پر ایک کلی قرار پائی۔ اور جب اسی کو کلیہ ان لیا تو سپیدی اور مثلثیت کے سے کلیات کا انکار کرنے کے لئے اور دقت طلب اور بدنام نظریے ایجاد کر لی کوئی حاجت نہیں۔

بار کھلے اور ہیوم "موجود تصورات" کے منکر ہو گئے۔ مگر اپنے رد کو اس وجہ سے محسوس نہ کر سکے کہ ادون کے مخالفین کی طرح ادون کا دھیان بھی صفات ہی پر جا رہا اور انھوں نے اضافات کو کلیات میں نہیں شمار کیا۔ پس یہاں ایک دوسری حیثیت سے تجزیہ میں کے مقابلہ میں غلطیوں پر مبنی معلوم ہوتے ہیں اگرچہ انھوں نے اضافات کو نظر انداز کر کے یا ادون کا انکار کر کے جو استنباط جائز رکھے ہیں وہ اور بھی غلط ہیں۔

اب یہ سمجھ لینے کے بعد کہ کلیات کی سی ہستیاں ضرور ہیں اس قدر ثابت کرنا اور رہ جاتا ہے کہ انکا وجود محض ذہنی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کلیات خواہ وہ جس قسم کی ہستی رکھتے ہوں مگر ادون کی ہستی کا دار و مدار نہ تو خیال میں آنے پر ہے نہ کسی اور مفہوم کے لحاظ سے ذہن کے دائرہ ادراک میں آنے پر۔ یہ بحث ایک بار پچھلے باب میں چھڑ چکی ہے لیکن اب پوری طرح غور کر لینا چاہیے کہ ان کی ہستی کس قسم کی ہے۔

اس قسم کی کوئی مثال لے لیجئے جیسے "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" یہاں ان دو مقاموں کے درمیان ایک اضافت واقع ہوئی ہے جس کی بقا ہمارے علم سے صریحاً مستغنی نظر آتی ہے۔ جب ہم معلوم کرتے ہیں کہ "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" تو ایک ایسی بات علم میں آتی ہے جس کا تعلق صرف اڈنبرا اور لندن سے ہے۔ اس قضیہ کا صدق ہمارے علم کا پید کیا ہوا نہیں ہے۔ بلکہ یہ صرف ایک ایسے واقعہ کا ادراک ہمیں ہوا ہے جو ہمارے علم میں آنے سے قبل موجود تھا۔ سطح زمین کا وہ حصہ جس پر اڈنبرا واقع ہے اس حصہ کے شمال ہی میں رہے گا جس پر لندن واقع ہے۔ خواہ دنیا میں ایک آدمی بھی شمال و جنوب کا حساب کرنے والا باقی نہ رہے اور ذہنوں کا وجود بھی عالم سے نیست و نابود ہو جائے مگر بہت سے فلسفین بعض بار کھلے اور بعض کانٹ کے دلائل کی بنا پر واقعی اس کے منکر ہیں۔ مگر ہم ان تمام دلائل پر غور کر چکے ہیں اور طے کر چکے ہیں کہ یہ سب ناکافی ہیں۔ لہذا اب ہم اس کو صحیح تسلیم کئے لیتے ہیں کہ "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" کے واقعہ میں کوئی ذہنی شے فرض نہیں کی گئی ہے۔ لیکن اس واقعہ میں "شمال میں" کی اضافت مضمون ہے جو ایک کلی ہے اور یہ ایک امر محال ہے کہ "شمال میں" کی اضافت میں تو ذہنی شے مضمون رہے جو اس واقعہ کی ترکیب کا ایک جزو ہے در انحالیکہ کل واقعہ میں کوئی ذہنی شے مضمون نہ ہو۔ پس ماننا پڑے گا کہ اضافت مع اپنے مضاف اور مضاف الیہ کے ہمارے خیال پر منحصر نہیں بلکہ ایک مستقل وجود

صفحہ ۱۵۵

رکھتی ہے جسے ہماری قوت فکریہ خلق نہیں کرتی بلکہ ادراک کرتی ہے۔

اس نتیجہ میں ایک وقت اور پڑتی ہے کہ شمال میں کی اضافت کا وجود منہا اس طرح صفحہ ۱۵۳
کا نہیں معلوم ہوتا جس کے لحاظ سے اڈنبرا اور لندن موجود ہیں۔ اگر پوچھا جائے کہ یہ اضافت
اپنا وجود کب اور کہاں رکھتی ہے؟ تو لا محالہ جواب یہ ہو گا کہ ”کبھی نہیں اور کہیں نہیں“ کوئی
زمانہ یا جگہ ایسی نہیں ہے جہاں ”شمال میں“ کی اضافت پائی جائے۔ اس کا وجود نہ اڈنبرا
میں ہے نہ لندن میں۔ کیونکہ یہ ان دونوں میں صرف رشتہ اضافی قائم کرتی ہے اور خود
بالکل معلق ہو جاتی ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کسی خاص وقت پر موجود ہوتی ہے۔ اب یہ
غور کر لیجئے کہ ہر شے جو اس یا بصیرت کے ذریعہ سے ادراک میں آسکتی ہے اس کی موجودگی
کا وقت خاص ہو کرتا ہے۔ چنانچہ اضافت ”شمال میں“ اس قسم کی اشیاء سے قطعاً جدا
ہے۔ اس کا وجود نہ زمانی ہے نہ مکانی۔ نہ مادی ہے نہ ذہنی اور پھر بھی ایک شے ضرور ہے۔
کلیات کو نگ زیادہ تر اس وجہ سے حقیقتہً ذہنی سمجھنے لگے ہیں کہ یہ بہت ہی خاص قسم کی
ہستی رکھتے ہیں۔ کلی کے باب میں ہم خیال کر سکتے ہیں اور ہمارے خیال کرنا بالکل اسی معنی میں
ایک وجود ہے جیسے نفس کی کوئی اور فعلیت۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ہم سپیدی کی نسبت خیال کر رہے
ہیں۔ اس بنا پر ایک معنی کے لحاظ سے تو کہا جاسکتا ہے کہ سپیدی ہمارے ”ذہن میں“ ہے۔
اور اس صورت میں وہی ابہام نظر آتا ہے جو بار کلمے کے بیان میں باب چہارم میں زیر بحث
آچکا ہے۔ مگر حقیقی معنوں میں وہ شے سپیدی نہیں جو ہمارے ”ذہن میں“ ہے بلکہ وہ سپیدی
کا خیال من حیث ایک فعلیت کے ہے۔ جو ابہام کہ لفظ ”تصور“ سے اس بحث میں عارض
تھا وہ یہاں بھی غلط بحث سپیدہ کر رہا ہے۔ اس لفظ کا ایک حیثیت سے ایسی فعل خیال
کے منفعول کے معنی میں (سپیدی پر بھی اطلاق ہوتا ہے لیکن اگر ابہام مذکور سے بچنے کی صورت
نہ نکلی تو ممکن ہے کہ اس لفظ کا دوسرا مفہوم اختیار کر لیا جائے جس کے لحاظ سے فعل خیال
کا مرادف ہے) اور سپیدی محض ایک وجود ذہنی قرار پا جائے۔ لیکن تصور کو ذہنی شے
قرار دینے سے اس کے لازمی فائدہ یعنی کلیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ خیال ایک جزئی فعل
ہے۔ ایک شخص کا خیال دوسرے شخص کے خیال سے لازمی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ بلکہ ایک
شخص کا خیال ایک وقت کچھ ہوتا اور دوسرے وقت پر کچھ اور۔ لہذا سپیدی اگر ہکلاے
معروض خیال ہونے کے خیال کا فعل ہوتا تو وہ آدمیوں کے خیال میں کبھی نہ آسکتی اور نہ

ایک آدمی ایک بار سے زیادہ اوس کا خیال کر سکتا۔ سپیدی کے باب میں مختلف خیالات رکھنے میں جو کچھ مشترک پایا جاتا ہے وہ ان جو خیالات کا موضوع اپنے مفعول ہے۔ اور فعل خیال سے جدا لگانہ شے ہے۔ چنانچہ کلیات خود خیالات نہیں ہوتے گو جب علم میں آتے ہیں تو موضوع خیال ضرور بنتے ہیں۔

صفحہ ۷۹

سہولت کے لئے چاہیے کہ جو شے بقید زمان ہو یعنی جب اوس کے وجود کا تعین کسی وقت مقررہ کے ساتھ ہو سکے صرف اوس کو "الموجود" کہا جائے۔ (اور جو چیزیں دوامی ہوں انہیں مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں)۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکیں گے کہ خیالات تاثرات اذہان اور اشیا کے طبیعی "الموجود" ہیں۔ مگر اس معنی میں کلیات کو "الموجود" نہیں کہہ سکتے۔ البتہ کلیات کو صرف باقی کہہ سکتے ہیں۔ یا یہ کہ کلیات ہستی رکھتے ہیں در انحالیکہ ہستی کو لازمی طور پر اور وجود کے مقابل قرار دیں۔ اس طور سے عالم کلیات کو عالم بقا سے تعبیر کر سکتے ہیں جو غیر متغیر مستقل حکم اور ارباب ریاضی و منطق نیز لغا ہائے فلسفہ بنانے والوں کے لئے بلکہ اون سب لوگوں کے لئے روح افزا ہے جو کمال کو جان سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ عالم جو متغیر اور بڑبڑاہے جس کے وجود غیر منقطع ہیں اوس میں نہ کوئی نظم ہے نہ ترتیب مگر اوس میں وہ سب خیالات و تاثرات وہ سارے موطیات جو اس و اشیا کے طبیعی اور بروہ شے جس سے نیکی اور بدی پیدا ہے شامل ہیں۔ اور وہ تمام باتیں اوس کے منظر و قات سے ہیں جو زندگی اور دنیا کی قیمت میں امتیاز پیدا کرتی ہیں۔ یہ اپنی اپنی طبیعت سے کہ کوئی اس دنیا چاہتا ہے کوئی اوس دنیا کو۔ جو ایک کو چاہتا ہے وہ دوسری کو اوس کا محض ایک ہلکا سا عکس خیال کرتا ہے اور اس لائق نہیں سمجھتا کہ حقیقت کو اوس سے کوئی علاقہ ہو۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہ دونوں ہمارے منصفانہ التفات کی یکساں مستحق ہیں۔ دونوں حقیقی ہیں اور مابعد الطبیعیات۔ دونوں کے لئے یکساں اہمیت رکھتی ہیں۔ اب جبکہ ان دونوں کا فرق سمجھیں آگیا تو ان کے تعلقات باہمی پر غور کرنا ہمارا فرض ہے۔

لیکن سب سے پہلے ہمیں اپنے علم کلیات کو جلیج لینا چاہیے۔ اگلے باب میں یہی بحث آئے گی اور علم وہی کا مسئلہ جس کی وجہ سے مسئلہ کلیات پر غور کرنا پڑا تھا۔ بخوبی حل ہو جائے گا۔

باب سوم ہمارا علم کلیات

صفحہ ۱۵۸

جب علم سے کسی فرد بشر کا علم یک وقت مراد ہو تو جزئیات کی طرح کلیات میں بھی یوں تفریق کی جاسکتی ہے کہ ایک تو وہ کلیات جو بر بنائے معرفت علم میں آئیں دوسرے وہ جو محض بر بنائے بیان علم میں آئیں اور تیسرے وہ جو نہ بر بنائے معرفت علم میں آئیں نہ بر بنائے بیان اب اگر کلیات کے اسی علم پر جو معرفت سے حاصل ہو غور کیجئے تو واضح ہو جائے گا کہ ہم کو اس قسم کے کلیات کی معرفت حاصل ہے جیسے سفید سرخ سیاہ شیریں ترش کرخت سخت وغیرہ جو صفات کی قسم سے ہیں اور معطیات حس میں پائے جاتے ہیں جب تک ایک سفید دیکھتے ہیں تو ابتداءً صرف ایک مخصوص (جزئی) ادھبہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے پھر جب کئی ایک سفید دیکھتے ہیں تو سفیدی کو جو سب میں مشترک ہے مجرد کر لینا باسانی سکھ جاتے ہیں اور اس اثنا میں سفیدی کی معرفت حاصل کر لینا بھی آجاتا ہے۔ اس قسم کی ہر کلی کی معرفت اسی طریقہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس نوعیت کے کلیات کو "محسوس صفات" سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ان کے ادراک میں کوئی تشویش یا تجزیہ کی نسبت کم دخل ہوتا ہے اور دیگر کلیات کے مقابلہ میں یہ کلیات چنداں جزئیات سے بعید نہیں تو اس کے بعد اضافات کی باری آتی ہے۔ سب سے سیرج الادراک اضافتیں تو وہ ہیں جو کسی مرکب معطیہ جس کے اجزاء کے درمیان قائم ہوں۔ مثال میں اس صفحہ کو لے لیجئے جو جگہ ایک نگاہ میں پورا نظر آسکتا ہے۔ اس صورت سے یہ صفحہ صرف ایک سطح پر نظر آتا ہے۔ لیکن جب یہ ادراک بھی ہوتا ہے کہ اس صفحہ کے بعض اجزاء اعلیٰ اور ذلیلی ہیں اور بعض داہنے بائیں۔ اس مثال میں مابعد تجزیہ کا کچھ اس صورت سے بیان ہو سکتا ہے :-

پہلے تو متعدد معطیات حس اس عنوان سے کیے بعد دیگرے نظر آتے ہیں کہ فلاں جزو فلاں جزو کے بائیں طرف ہے۔ پھر جیسا کہ سفید دھبوں کی مثال میں گذرا کہ ان تمام معطیات حس میں ایک مشترک شے

معلوم ہوتی ہے اور تجرید سے پتا چلتا ہے کہ یہ مشترک شے اجزائے مذکورہ کی اضافت درمیانی ہے جسے ہم بائیں طرف ہونا سے تعبیر کرتے ہیں اور اضافت کلیہ کی معرفت اسی صورت سے حاصل ہوتی ہے۔

تقدیم و تاخیر زمانی کا علم بھی اسی طریقہ سے ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ بہت سی گھنٹیاں ایک سر ملائم سنائی دے رہا ہے۔ اس صورت میں آخری گھنٹی کو سکر میں پورے نمبر کو اپنے ذہن میں ٹھہرا سکتا ہوں۔ اور یہ بھی ادراک کر سکتا ہوں کہ پچھلی گھنٹیاں پیشتر کی گھنٹیوں کے بعد ہیں۔ نیز حافظہ میں یہ ادراک ہوتا ہے کہ جو کچھ اب یاد آ رہا ہے وہ حال سے پہلے کا واقعہ ہے۔ جس طرح عمل تجرید سے ”بائیں طرف ہونا“ کی اضافت کلیہ حاصل ہوتی تھی اسی صورت سے ”قبل“ و ”بعد“ کی اضافت ہائے کلیہ ان دونوں سے اخذ ہو سکتی ہیں پس اضافات مکانیہ کی طرح اضافات زمانیہ بھی ہمارے دائرہ معرفت میں داخل ہوں گے۔

ایک قسم کی اضافت اور ہے یعنی مشابہت جس کی معرفت بہت کچھ اسی ڈھنگ سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر ایک ہلکا اور ایک گہرا سبز رنگ ایک ساتھ دکھائی دے تو محسوس ہوگا کہ دونوں میں کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اور اگر ان دونوں کے ساتھ کوئی سرخ رنگ بھی نظر آئے تو محسوس ہو جائے گا کہ دو سبز جس قدر باہم مشابہ ہیں اوس قدر اس سرخ سے ملتے ہوئے نہیں ہیں۔ یہ صورت معرفت کلیہ مشابہت یا مماثلت کی ہے۔

جزئیات کی طرح کلیات میں بھی ایسی درمیانی اضافتیں ہوتی ہیں جن پر ہم بلا واسطہ مطلع ہو سکتے ہیں۔ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں کہ سرخ اور سبز کی مشابہت باہمی کے بہ نسبت دو طرح کے سبز رنگوں کی مشابہت باہمی کا زیادہ ہونا ہمارے ادراک میں آ سکتا ہے۔ یہاں ہماری بحث ایک نئی اضافت یعنی ”نسبت زیادہ“ سے متعلق ہو گئی جو خود دو اضافتوں کے درمیان میں قائم ہے۔ صفات موصیاتی جس کے ادراک کے مقابلہ میں گو اس نئی قسم کی اضافتوں کا علم قوت تجرید کا استعمال زیادہ چاہتا ہے مگر دونوں صورتوں میں ہمارا علم اضافات یکساں طور پر بلا واسطہ نظر آتا ہے بلکہ ”کم از کم بعض صورتوں میں ایکساں طور پر ناقابل شک بھی ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہو کہ موصیاتی حس کی طرح کلیات بھی علم بلا واسطہ میں آتے ہیں۔

اب ہم پھر اوسی علم وہی کی بحث پر آ جاتے ہیں جسے تذکرہ کلیات کے ضمن میں ناقام چھوڑ آئے تھے کیونکہ بہ نسبت پہلے کے اب اس پر غور کرنا زیادہ اطمینان بخش ہوگا۔ ہم پھر وہی قضیہ لیتے ہیں کہ ”دو اور دو چار ہوتے ہیں“ بیانات بالائی رو سے یہ گویا میری بات

ہے کہ یہ قضیہ کلیہ دو اور کلیہ چار کے درمیان ایک اضافت کا ذکر کرتا ہے۔ اور اس صورت سے ایک نیا قضیہ پیش ہو جاتا ہے۔ جسے حکم بنانے کی کوشش کی جائے گی۔ وہ قضیہ یہ ہے کہ علم وہی تا مترخص کلیات کی درمیانی اضافتوں سے متعلق ہے۔ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اور علم وہی کے مسئلہ میں جو دشواریاں پیش آرہی تھیں ادن کو دور کرنے میں اس سے بہت بڑی مدد ملیگی۔

۱۶۲ صفحہ ممکن ہے کہ بادی النظر میں یہ قضیہ غلط معلوم ہو مگر اس کی طرف ایک ہی عورت ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ صورت جس میں قضیہ میں یہ مذکور ہو کہ جزئیات کی ایک صنف کے کل افراد کسی دوسری صنف کے تحت میں بھی آسکتے ہیں۔ یا دبا بغاظ دیگر ایہ کہ کل جزئیات جو فلاں خاصیت رکھتے ہیں دوسرے خواص سے متصف ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں ممکن ہے یہ محسوس ہو کہ اس طرح بجائے جزئیات ذوی الخواص سے بحث کر نیکی ہم اب زیادہ تر نفس خواص کی بحث میں پڑ گئے حقیقت میں صورت زیر بحث یہ تھی کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں جسے ہم یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ "کوئی دو مع مزید دو کے چار ہوتے ہیں" یا یوں کہیے کہ "دو جفت کا ہر مجموعہ مجموعہ ہے چار کا"۔ اب اگر ہم دکھا دیں کہ اس قسم کے بیانات حقیقت میں صرف کلیات سے متعلق ہیں تو یقین ہو جائے گا کہ ہمارا قضیہ ثابت ہو گیا۔

جب یہ دریافت کرنا ہو کہ فلاں قضیہ کس شے سے متعلق ہے تو اس کی ایک سہل اس سوال سے نکلتی ہے کہ وہ کونسے الفاظ ہیں جنکا سمجھ میں آنا ضروری ہے یا بالفاظ دیگر یہ کہ وہ کونسی چیزیں ہیں جن کی معرفت ہم کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس طرح سے ہر قضیہ کا مطلب سمجھ میں آسکتا ہے۔ اور جو بھی کہ قضیہ کا مطلب سمجھ میں آیا نام اس سے کہ اس وقت تک اسکی خطا و صواب کا علم ہو یا نہ ہو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ قضیہ جن امور سے متعلق ہے اس کی معرفت ضرور حاصل ہو چکی ہے۔ اس معیار سے کام لینے سے واضح ہو جاتا ہے کہ بہت سے تصانیع جو بظاہر جزئیات سے متعلق معلوم ہوتے ہیں درحقیقت کلیات سے متعلق ہیں۔ دو اور دو چار ہوتے ہیں کی مخصوص مثال میں (نیز جب اس کی ترجمانی "دو جفت کا ہر مجموعہ مجموعہ ہے چار کا" کے طریق پر کی جائے) ایک صریحی بات ہے کہ یہ قضیہ ضرور سمجھ میں آسکتا ہے۔ یعنی اس قضیہ میں جس امر کا اقرار کیا گیا ہے وہ ہم کو محسوس ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ "مجموعہ" اور "دو" اور "چار" کا مفہوم ہم کو معلوم ہو۔ اس کے لئے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ دنیا میں جتنے جفت (جوڑے) ہیں سب سے ہم واقف ہوں۔ اگر یہ ضروری ہوتا تو ظاہر ہے کہ

زندگی بھر یہ قضیہ سمجھیں دے آسکتا کیونکہ عالم میں لا تعداد جوڑے ہیں اور ادون سب سے واقف ہونا محال ہے۔ جس آن سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں مخصوص جوڑے موجود ہیں ادوی آن سے ہمارا قول عمومی ادون اقوال کو ضرور شامل رکھتا ہے جو مخصوص جوڑوں سے متعلق ہیں مگر یہ قول عمومی اپنی جگہ پر اس امر کا نہ تو اقرار کرتا ہے نہ اسے شامل رکھتا ہے کہ اس قسم کے جوڑے دنیا میں موجود ہیں۔ اور بدیں وجہ کسی مخصوص جفت حقیقی کے بارے میں بھی اس میں کوئی تذکرہ شامل نہیں ہوتا۔ قول مذکور کا حق تو صرف یہ جفت "سے ہے جو ایک کلیہ ہے" ذکر اس جفت یا ادوس جفت سے۔

پس "دوہ اور دوچار ہوتے ہیں" یہ ایک ایسا قول ہے جو تا متر کلیات سے متعلق ہے اور اس وجہ سے صرف ادوی شخص کو معلوم ہو سکتا ہے جو کلیات متعلقہ کی معرفت رکھتا ہو اور ادون اضافات کو دائرہ ادراک میں لاسکتا ہو جو اس قول نے قرار دیے ہیں۔ بعض اوقات ہمیں کلیات کی باہمی اضافتوں کا ادراک ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے کبھی کبھی علم حساب اور منطق کے سے قضایا دہشیہ کی واقعیت حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ حقیقت علم ذاتی پر غور کرنے سے منکشف ہوئی ہے اور اسے بالکل تسلیم کر لینا چاہیے۔ علم دہشیہ پر غور کرنے کے اثنیٰ میں جو شے اس حقیقت کو ایک چھتیاں بنائے ہوئے تھی وہ یہ ہے کہ یہی علم بظاہر تجربہ کو ایک شے مقدہ و منطقی مہر میں پیش کرتی تھی۔ لیکن یہ بات اب سر اسر غیر صائب معلوم ہوتی ہے۔ کوئی واقعیت جو کسی قابل تجربہ شے سے متعلق ہو بغیر تجربہ کے علم میں نہیں آسکتی۔ ہم کو علم دہشی ہے کہ دو چیزیں دوسری دو چیزوں سے ملکر چار چیزیں ہوتی ہیں۔ مگر دہشیہ پر بطور پریم علم ہرگز نہیں کہ اگر زید و عمر دو ہوئے اور بکر و خالد دو ہوئے تو زید و عمر دو اور بکر و خالد ملکر چار ہو جو یہ ہے کہ جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ زید و عمر بکر و خالد کے سے اشخاص موجود ہیں قضیہ بالاسم میں نہیں آسکتا۔ اور اس امر کا معلوم ہونا محض تجربہ پر موقوف ہے۔ اگرچہ ہمارا قضیہ کلیہاں ادوی ہے مگر جزئیات پر اس کا اطلاق بالشمول تجربہ ممکن نہیں۔ اس صورت میں کسب کا فعل نشا ہرگز غرض کہ ثابت ہو کہ علم دہشیہ میں جو شے سٹیخی ہوتی تھی وہ محض ایک غلطی کی وجہ سے تھی۔

توضیح کے لیے ہم یہاں حقیقی علم دہشیہ کا مقابلہ ایک تیسرے تجربی مثلاً دھل انسان ہانک ہیں سے کرتے ہیں۔ پہلے کی طرح یہاں بھی جوں ہی کہ ذکر کردہ کلیات یعنی "انسان" اور "ہانک" کا مفہوم معلوم ہوتا ہے اس قضیہ کا مطلب سمجھ میں آجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ

اس کو سمجھنے کے لئے بالکل ضروری نہیں کہ پہلے کل نوع انسان سے ذاتی معرفت حاصل کیجئے پس علم وہی اور تمیز تجربی کا فرق قضیہ کے معنی سے نہیں بلکہ اس کی شہادت کی نوعیت سے واضح ہو گا۔ صورت تجربی میں جو شہادت ہوتی ہے وہ جزئی نظائر پر مشتمل ہوتی ہے۔ کل انسان ہالک ہونا ہم کو باور ہے۔ کیونکہ انسانوں کے ہلاک ہونے کی بے شمار نظائریں ہمارے علم میں ہیں اور کوئی نظیر ایسی نہیں ملتی جس میں زندگی نے ایک مدت معینہ سے زیادہ وفا کی ہو۔ اس کے خلاف باور نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کلیہ ”انسان“ اور کلیہ ”ہالک“ میں ہر ایک علاقہ نظر آتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان عام قوانین کو تسلیم کرنے کے بعد جو ذی حیات اجسام پر حاوی ہیں اگر عضو بات کے رو سے ثابت ہو جائے کہ کوئی عضو دار ذی حیات ہستی ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی تو اس سے ”انسان“ اور ”ہالک ہونے“ میں ایک علاقہ کا ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور اس بنا پر ہم لوگوں کی اموات کو شہادت میں پیش کیے بغیر اپنے قضیہ پر قائم ہو سکیں گے۔ لیکن اس سے پھر وہی بات آجاتی ہے کہ ہماری تمیز ایک وسیع تمیز کے تحت میں آگئی اور خود اسی قسم کی شہادت کی محتاج ہے یعنی اس کی بساط کے جامع تر ہو جانے سے کوئی فرق خاص نہیں نکلا۔ سائنس کی ترقیاں آئے دن ایک قضیہ کلیہ کو دوسرے قضیہ کلیہ کے ماتحت لاکر دکھایا کرتی ہیں اور سائنس کی تعلیمات کی استقرائی بنیاد کو برابر وسعت ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح بد و ثوق کا پایہ ضرور بلند ہو جاتا ہے مگر نوعیت و ثوق میں کوئی بل نہیں آتا اور اس کی اصلیت اقصیٰ استقرائی ہی رہتی ہے۔ یعنی قضیہ کا مدار نظائر ہی پر رہتا ہے نہ کہ کسی وہی علاقہ کلیات پر جیسا کہ علم حجاب اور منطق میں ہے۔

وہی قضایا کلیہ کے ضمن میں دو متقابل امدوں پر غور کرنا ہے۔ اول یہ کہ اگر کئی ایک جزئی نظیر میں معلوم ہوں تو ہمارا قضیہ کلیہ پہلے پہل برعکس استقرائی حاصل ہو گا اور علاقہ کلیات کا ادراک اگر ہو گا تو اس کے پہلے نہیں بلکہ بعد ہو گا۔ مثلاً یہ معلوم ہے کہ اگر مثلث کے اضلاع پر اگر متقابل کے زوایا سے عمود قائم کئے جائیں تو ہر سہ عمود باہم ایک نقطہ پر متقاطع ہوں گے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ قضیہ بار بار اس قسم کے عمود کھینچنے سے حاصل ہوا ہو اور ہر مرتبہ ادن کو ایک ہی نقطہ پر تقاطع کرتے ہوئے دیکھا گیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عام ثبوت بعد کی تلاش سے حاصل ہوا ہو کیونکہ ہر ریاضی داں کے تجزیہ میں یہ صورت عام طور پر پیش آتی ہے۔ دوسرا نکتہ اس سے بھی دلچسپ ہے اور فلسفہ کے لئے بہت اہم ہے۔ بعض اوقات

دیکھا گیا ہے کہ قضیہ کلیہ علم میں ہے مگر اس کی ایک تفسیر بھی علم میں نہیں ملتا ہم جانتے ہیں کہ خواہ کسی قسم کے دو عددوں باہم ضرب دیے جاسکتے ہیں اور ایک تیسرا عدد حاصل ضرب ہو سکتا ہے۔ معلوم ہے کہ دو اعداد صحیح جن کا حاصل ضرب سو سے کم ہے باہم ضرب کھا چکے ہیں اور ان کا حاصل ضرب پہاڑوں کی کتاب میں موجود ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہے کہ اعداد صحیح کی تعداد لامتناہی ہے اور یہ کہ ان اعداد کے جوڑوں کی صرف ایک محدود تعداد سے زیادہ پر حضرت انسان نابہادی ہیں نہ کبھی ہوں گے۔ پس ثابت ہو گیا کہ ایسے اعداد صحیح جفت جفت موجود ہیں جن پر نہ ہم اب حاوی ہیں نہ کبھی ہو سکتے ہیں اور یہ سب ان اعداد میں کام آچکے ہیں جن کا حاصل ضرب سو سے زیادہ ہے۔ اس سے ہم اس تفسیر پر پہنچے کہ ”اعداد صحیح کے ہر جفت کے حاصل ضرب جن پر فوج انسان کو نہ تو آب و خور نہ آئندہ ہوگا تا مگر سو سے اوپر ہیں“ یہ ایک قضیہ کلیہ ہے جس کا صدق ناقابل انکار ہے۔ اور پھر نفس صورت کے دیکھتے ہوئے اس کی کوئی نظیر نہیں پیش کی جاسکتی۔ اب خواہ جس قسم کے دو عدد خیال میں لائے قضیہ کے الفاظ ان کو مستثنیٰ کر دینے پر تلے ہوئے ہیں۔

جن قضایا کلیہ کی کوئی نظیر نہیں ملتی ان کے ممکن ہونے سے بعض لوگ انکار بھی کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اکثر یہ بات محسوس ہی نہیں کی جاتی کہ ایسے قضایا کا ظلم کلیات متعلقہ کے نظائر کے علم کا بالکل محتاج نہیں بلکہ صرف اضافات باہم کلیات کا علم چاہتا ہے۔ لیکن پھر بھی جو کچھ عموماً منجملہ ہماری کائنات علم کے سمجھا جاتا ہے اوس کے اکثر حصہ کے لئے مذکورہ بالا قسم کے قضایا کلیہ کا علم لافانی ہے۔ جیسا کہ ابتدائی ابواب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیائے طبیعی برخلاف معطیات جس کے صرف استنتاج سے حاصل ہوتی ہیں اور منجملہ ان چیزوں کے نہیں ہیں جن کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے پس کوئی اس طرح کا قضیہ ہمارے علم میں نہیں آسکتا کہ ”یہ ایک طبیعی شے ہے“ درازن حالیکہ ”یہ“ سے مراد علم بلا واسطہ میں آئی ہوئی شے مراد ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اشیائے طبیعی کے بارے میں ہمارا علم کچھ اس نوعیت کا ہوتا ہے کہ اس کی کوئی نظیر واقعی نہیں پیش کی جاسکتی۔ اشیائے طبیعی سے جو معطیات حس متعلق ہوں ان کی ہزاروں مثالیں دی جاسکتی ہیں لیکن اشیائے طبیعی کی قرار واقعی نظیر عالم امکان سے باہر ہے۔ لہذا

ہمارا علم اشیائے عینی تمام تر اس امکان کا محتاج ہے کہ ایسے قضایاے کلیہ بھی ہوتے ہیں جن کی فرد نہ مل سکے۔ یہ بات ہمارے علم ذہن اغیار پر بلکہ بعض دوسری چیزوں پر بھی صادق آتی ہے جن کی کوئی نظیر ہم اپنے علم با واسطہ میں نہیں پاتے۔

اس بحث کے دوران میں جو مناج علم نیکے ہیں اون پر پھر سے ایک نظر ڈالی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ہم گو علم اشیاء اور علم حقائق کے درمیان فرق کرنا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں یعنی بلا واسطہ اور تہی۔ اشیاء کا علم بلا واسطہ جسے ہم نے (معرفت) سے تعبیر کیا ہے (بلحاظ اشیائے معلومہ کے کلی یا جزئی ہونے کے) یہ بھی دو قسموں پر مشتمل ہے۔ جزئیات میں جب معرفت ہوتی ہے تو محیطیات میں کی اور (غالباً) اپنے نفس کی۔ اور کلیات کی صورت میں کوئی ایسا قاعدہ نہیں نکلتا جو طے کر دے کہ کن امور کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے اور کن کی نہیں۔ البتہ یہ ضرور معلوم ہے کہ ان امور کا علم جن باتوں کو احاطہ کرتا ہے اون میں قابل احوال صفات، اضافات مکانی و زمانی، مشابہت اور بعض مجرد کلیات منطقی شامل ہیں۔ ہمارا جمعی علم اشیاء جسے ہم نے علم بیانی کے نام سے موسوم کیا ہے ہمیشہ کسی نہ کسی شے کی معرفت اور علم حقائق دونوں کو مضر رکھتا ہے۔ بلا واسطہ علم حقائق کو علم وجدانی بھی کہہ سکتے ہیں اور جو حقائق اس صورت سے معلوم ہوں اون کو حقائق بدیہیہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ان میں ایک تو اون حقائق کا شمار ہے جن کے ذریعہ سے مدخل جس معرض بیان میں آتے ہیں۔ دوسرے علم حساب اور منطق کے بعض اصول مجردہ اور اخلاقی قضایا بھی شامل ہیں (اگرچہ خواہر الذکر

۱۔ لفظ حقیقت جس کی صح قاعدہ سے حقائق آتی ہے فلسفہ میں بہت مبہم ثابت ہوتی ہے۔ حقیقت اگر بمقابلہ "ظاہر" کے آئے تو اس کو "حقیقت عظمیٰ" سمجھنا چاہیے جو اصل عالم ہے۔ اور حقیقت ایک قسم کے جزو حقیقت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس لفظ کو صحت، صداقت، "صواب" کا مرادف بھی قرار دیتے ہیں جس کا عکس "باطل" اور "خطا" ہے۔ متن ہذا میں حقائق سے مراد یہی حقیقتیں ہیں جو گویا "اور حق" کے مرادف ہیں جن کا عکس باطل وغیرہ آسکتا ہے۔ مگر یہ امر خود فلسفہ کی ایک بحث ہے جو اتفاق سے آگے آ رہی ہے۔

کی نسبت چنداں وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا (ہمارے متبعی علم حقائق اور ان تمام چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جو بدیہی اصول استنباط کے ذریعہ سے حقائق بدیہیہ سے مستخرج ہو سکتی ہیں۔ اب اگر بیان بالصحیح ہے تو علم حقائق تا مگر علم وجدانی پر مبنی ہے۔ اور جس عنوان سے معرفت کی بساط اور اس کی ماہیت پر غور کیا جا چکا ہے تقریباً اسی طرح علم وجدانی کی وسعت اور ماہیت پر غور کیا ضروری ہو گا۔ لیکن علم حقائق سے ایک تازہ مسئلہ وابستہ ہے جو علم اشیا کی صورت میں معدوم تھا۔ یعنی مسئلہ خطا۔ ہمارے بعض عقائد غلط ثابت ہوتے ہیں اور اس وجہ سے یہ غور کرنا نہایت ضروری ہے کہ اگر خطا و صواب میں فرق کرنا ممکن ہے تو کیونکر۔ علم معرفت کے ضمن میں یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ مرجع معرفت خواہ کچھ ہی ہو جسے کہ خواب اور اقتباس جو اس کی صورت میں بھی تا وقتیکہ مرجع متعلق سے تبادلاً نہ کیا جائے خطا نہیں سرزد ہوتی جب تک کہ اس مرجع بلا واسطہ یعنی موطیہ جس کو ہم کسی طبیعی شے کی علامت قرار نہیں دیتے اور اس وقت تک خطا سے کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ پس جو مسائل علم حقائق سے متعلق ہیں وہ مسائل علم اشیا کے مقابلہ میں بہت دشوار ہیں۔ اب ہم اپنے احکام وجدانی کی بساط اور اس کی ماہیت پر غور کریں گے جو علم حقائق کا مسئلہ اولیٰ ہے۔

باب یازدہم علم وجدانی

یہ خیال بہت عام ہے کہ جو کچھ ہم باور کرتے ہیں اوس کو ممکن الثبوت ہونا چاہیے یا کم از کم ایسا ہونا چاہیے کہ اوس کا محمول بہن غالب ہونا دکھایا جاسکے۔ اور بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جس عقیدہ کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے وہ غیر معقول ہے۔ فی الحکمہ یہ خیال حق بجانب ہے۔ ہمارے معمولی عقائد تقریباً سب کے سب ایسے عقیدوں سے منبجہ اخذ کئے ہوئے ہوتے ہیں یا اخذ کئے جاسکتے ہیں جو گویا اودن کی وجہ بتاتے ہیں۔ اس قسم کی توجیہ عام طور پر یا تو جھٹکاؤں میں پڑی رہتی ہے یا ہمارا ذہن اوس سے ہمیشہ سے بالکل بیگانہ ہوتا ہے۔ ہم میں شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو مثلاً اس قسم کا شک دل میں لاتا ہو کہ آخر کیا وجہ ہے کہ جو غذا ہم اس وقت کھائے جا رہے ہیں وہ سم قاتل نہ بن جائے گی۔ لیکن اگر آپ اسی بات کو کڑ لیجیے تو اس کی کوئی معقول وجہ ضرور نکل آئے گی جو پہلے ذہن میں نہیں آتی تھی۔ اور اس طرح کے عقائد عموماً حق بجانب ہوں گے۔

لیکن فرض کیجیے کہ ہم کو حضرت سقراط کے سے کسی اکھڑ آدمی سے سابقہ پڑ گیا ہے جو وجہ کی وجہ اور پھر وجہ کی وجہ پوچھتا چلا جاتا ہے۔ اس صورت سے خواہ جلد یا بدیر بلکہ غالباً چند ہی مقامات طے کرنے کے بعد ایک وقت ایسا بھی آجائے گا کہ پھر کوئی وجہ نہ نکل سیکے بلکہ یہ بات پایہ وثوق کو پہنچ جائے گی کہ اب کوئی وجہ برسیل نظر بھی پیدا نہیں ہوتی۔ روزمرہ کے معمولی عقائد سے یہ کہ اٹے پاؤں چلنا شروع کر دیجیے تو رفتہ رفتہ کسی ایسے عام اصول یا اس کی کسی ایسی نظیر پہنچ جائے گا جس کی بدستور میں طور پر واضح ہوگی۔ اور پھر اوس میں اسی مزید بدستور والی شے سے مستنبط ہونے کی گنجائش نہ ہوگی۔ روزمرہ کے اکثر سوالات مثلاً یہ کہ آیا ہماری غذا بجائے زہریلی ہو جائے گی معوی ہوگی ہم کو اوس اصول استقرا کی طرف سے جاتے ہیں جو باب ششم میں زیر بحث تھا۔ لیکن اس سے آگے بڑھنے کی گنجائش بالکل نہیں ہے۔ اصول استقرا سے ہم برابر اپنے استدلال میں کام لیتے رہتے ہیں مگر یہ کہ کبھی جان بوجہ کر اور کبھی بے خیالی میں۔ لیکن کوئی

استدلال ایسا نہیں ہے جو کسی سادہ تر اصول بدیہی سے اس اصول کا منہج ہونا دکھا دے۔ یہی بات ہر منطقی اصول پر صادق آتی ہے۔ کیونکہ اس طرح کے اصول کی حقیقت ہمارے لئے بدیہی ہے اور ہر ثبوت استنتاجی کے وضع کرنے میں یہ اسی صورت سے کام آتے ہیں۔ لیکن یہ اصول (یا کم از کم ان میں سے اکثر) ایسے ہیں جو از خود استنتاجاً ثابت ہونے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ گویا بدہیت کا دائرہ ادنیٰ اصول نام تک محدود نہیں ہونا قابل ثبوت ہیں۔ اصول منطقیہ میں سے جب چند اصول مسلم ہو جاتے ہیں تو بقیہ اصول ادنیٰ سے مستنبط ہو سکتے ہیں لیکن یہ تضایع سے مستنبط اکثر خود اسی قدر بدیہی ہوتے ہیں جیسے وہ اصول جو بلا ثبوت مان لئے گئے ہیں سب سے بڑھ کر تو علم حساب ہے جو قاتر اصول عام منطقیہ سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ اور اس کے سیدھے سادے قفیہ جیسے ”دو اور دو چار ہوتے ہیں“ اسی قدر بدیہی ہیں جیسے اصول منطقیہ خود ہیں۔

صفحہ ۱۰۶

اسی طرح بعض اطلاقی اصول بھی (اگرچہ اس صورت میں مختلف فیہ نکات زیادہ تھے ہیں) بدیہی نظر آتے ہیں۔ جیسے یہ اصول کہ ”ہمیں نیکی کی تلاش کرنا چاہیے“ ایک قابل لحاظ امر یہ ہے کہ ہر اصول عام کے مقابل میں ادنیٰ اصول عام کی وہ نظیر خاص جو انوس اشیا سے تعلق رکھتی ہے ہمیشہ زیادہ بدیہی ہوتی ہے۔ مثلاً قانون نقیضین کو لیمیے جو کہتا ہے کہ کوئی شے ایسی نہیں جس میں کوئی مقررہ وصف ہو اور نہ بھی ہو۔ یہ امر سمجھ میں آتے ہی بالکل بدیہی معلوم ہونے لگتا ہے۔ تاہم یہ اس قدر بدیہی نہیں جس قدر یہ امر کہ یہ مخصوص گلاب جو پیش نظر ہے ممکن نہیں کہ سرخ اور غیر سرخ دونوں ہو (یہ بے شک ممکن ہے کہ اس گلاب کے بعض حصے سرخ ہوں اور بعض غیر سرخ یا یہ کہ یہ گلاب ایسے رنگ کا ہو کہ اس کو سرخ کہنے اور غیر سرخ کہنے میں دونوں طرح تامل ہوتا ہو۔ مگر صورت اولیٰ میں اس کا کلیتہً سرخ نہ ہونا ظاہر ہے اور صورت ثانیہ میں اس کا جواب نظر بالکل صاف ہے بشرطیکہ سرخ کی کوئی تعریف معین کر دی جائے) عموماً بدیہی ہوتا ہے کہ اصول عام تک رسائی مخصوص نظیروں کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ اصول عام کو بلا امداد امثلہ سمجھ لینا صرف ادنیٰ لوگوں کا حق ہے جن کو مجردات سے سابقہ رہا ہے اور جن کو اس کی مشق ہو گئی ہے۔

اصول عام کے ماسوا جو دوسری قسم کے حقائق بدیہیہ ہیں وہ بھی حیات سے بلا واسطہ

ماخوذ ہیں۔ ان حقائق کو ہم "حقائق اور اکیہ" کہیں گے اور جن احکام میں یہ ظاہر ہوتے ہیں اون کو "احکام اور اکیہ" سے تعبیر کریں گے۔ لیکن ان حقائق بدیہیہ کی اہمیت صحیح طور پر دریافت کرنے میں قدرے احتیاط لازم ہے۔ معطیات حس تو بکائے خود نہ حق ہیں نہ باطل مثلاً ایک سرخ رنگ کا دھبہ جسے میں دیکھ رہا ہوں۔ خالی ایک وجود رکھتا ہے یعنی یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس پر حق یا باطل کا اطلاق ہو سکے۔ یہ سچ ہے کہ یہ ایک دھبہ ہے سچ ہے کہ یہ ایک حد تک روشن ہے اور ایک شکل رکھتا ہے۔ سچ ہے کہ یہ چند انواع و اقسام کے رنگوں سے گھرا ہوا ہے۔ لیکن عالم جو اس کی دوسری چیزوں کی طرح ہے۔ اون چیزوں سے قطعی طور پر مختلف ہے جن پر حق یا باطل کا اطلاق ممکن ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ صحیح طور پر اس کو "حق" نہیں کہہ سکتے چنانچہ جو حقائق بدیہیہ جو اس سے اخذ ہو سکتے ہیں لامحالہ اون معطیات حس سے مختلف ہونگے جو اون کا ماخذ ہیں۔

صفحہ ۱۸

اس سے معلوم ہو گا کہ بدیہی حقائق اور اکیہ کی دو قسمیں ہیں اگرچہ تحلیل سابق کے ذیل میں شاید ان دونوں کا متحد ہو جانا بھی ممکن ہے۔ پہلی قسم کو وہ ہے جس میں معطیات حس کے وجود کی بلا کسی تحلیل کے محض ایک اقرار کر لیا جاتا ہے۔ ہم ایک سرخ دھبہ دیکھ کر حکم لگاتے ہیں کہ "ایک اس اس طرح کا سرخ دھبہ ہے" بلکہ مزید احتیاط کے ساتھ یوں کہیں گے کہ "وہ ہے"۔ یہ وجدانی حکم اور اکیہ کی پہلی قسم ہوئی۔ دوسری قسم اس صورت میں نکلتی ہے جب مرجع حس اہمیت امتزاجی رکھتا ہو اور ہماری طرف سے اس پر عمل تحلیل جاری ہو جائے۔ مثلاً اگر ہم ایک گول سرخ دھبہ دیکھیں تو حکم لگاسکیں گے کہ "سرخ دھبہ گول ہے"۔ یہ بھی حکم اور اکیہ ہو، لیکن اس کی نوعیت قسم اول سے الگ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں معطیات حس مفرد ہے جس میں رنگ اور شکل دونوں شامل ہیں۔ یعنی رنگ سرخ ہے اور شکل گول۔ اس حکم نے معطیات حس کی تحلیل وضع رنگ و شکل کر ڈالی اور پھر دونوں کو یہ کہہ کر پھر یکجا کر دیا کہ سرخ رنگ گول شکل میں ہے۔ اس طرح کے حکم کی یہ بھی ایک مثال ہے کہ "یو اس کے داہنی جانب ہے" درحقیقہ لکھ لکھ لکھ اور "وہ" دونوں ایک ساتھ دکھائی دیتے ہیں۔ اس حکم میں معطیات حس کے اجزائے تکیہ باہمسم ایک اضافی قلع رکھتے ہیں اور حکم ان اجزائی اضافت کا اقرار کر رہا ہے۔ احکام وجدانی کی ایک قسم اور ہے جو احکام حسیہ کے متماثل ہے کہ پھر بھی اون سے

صفحہ ۱۸

بالکل جدا ہے۔ یعنی احکام حافظہ - حافظہ کی ماہیت کے بارہ میں ایک طرح کے ابہام کا خدشہ ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یاد اوس شے کی کسی شبیہ کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہوتی ہے گریہ کی ترکیب میں اس شبیہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ امر صرف اتنی سی بات سے واضح ہو جائے گا کہ شبہہ شے کا وجود بقید حال ہے اور جو کچھ یاد آیا ہے اوس کی نسبت معلوم ہے کہ اوس کا تعلق ماضی سے ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ شبہہ موجودہ کا یاد آوردہ شے سے مقابلہ ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک بہت بڑی حد تک میں یہ بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شبہہ موجودہ کہاں تک ٹھیک ہے۔ حالانکہ جب تک خارجی شے جو اپنے شبہہ ذہنی مختلف ہوتی ہے کسی نہ کسی حیثیت سے خود پیش ذہن نہ آئے یہ بات نامکن ہونا چاہیے تھی پس ماہیت حافظہ کی ترکیب اس شبہہ سے نہیں بلکہ اس امر سے ہوئی ہے کہ ایک شے بلا واسطہ پیش ذہن آئی ہے۔ جس کے گزرے ہوئے ہونے کا اعتراف ہے۔ اگر قوت حافظہ نہ ہوتی تو یہ بھی نہ معلوم ہوتا کہ آیا کبھی ماضی کا وجود تھا۔ بلکہ لفظ ماضی کے مفہوم سے ہم واسطہ بے بہرہ ہوتے جیسے کوئی پیدائشی نامی لفظ "مردہ" کے مفہوم سے۔ پس حافظہ کے احکام وجدانی بھی ایک چیز ہیں اور علم ماضی کا مدار بالآخر انہی پر ہے۔

منقولہ

لیکن حافظہ کی غلط کاری ایک مشہور بات ہے اور اس وجہ سے حافظہ کے باب میں ایک خاص دشواری پیش آتی ہے۔ یعنی عام احکام وجدانی کے قابل اعتماد ہونے کا شک و انگیز ہو جاتا ہے اور یہ کوئی معمولی وقت نہیں ہے۔ لیکن تھوڑی دیر کیلئے اس کا دائرہ تا امکان مختصر رہنے دیجئے۔ علی العموم تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر تجربہ کی یادداشت تجربہ کی شکستگی اور قرب زمانی کے تناسب سے لائق اعتماد ہوا کرتی ہے۔ اگر میرے ہمسایہ کے گھر بڑبجلی گرے ہوئے صرف نصف منٹ کا عرصہ گزرا ہے تو جو کچھ میں نے سنا اور دیکھا اوس کی یاد اس حد تک قابل اعتماد ہے کہ بھلی کے گرنے میں شک کرنا ایک لالچنی سی بات قرار پائے گی۔ یہ امر اودن تجربوں پر بھی صادق آتا ہے جو شکستگی میں نسبتاً کم ہیں مگر حال میں حاصل ہوئے ہیں۔ میں کمال و ثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ نصف منٹ قبل میں اسی کرسی پر بیٹھا تھا جس پر اب بیٹھا ہوا ہوں اگر میں اپنے دن بھر کا حساب کرنا شروع کروں تو بعض باتیں ایسی نینگی قطعی طور پر پایہ و ثوق کو پہنچی ہوئی ہیں۔ بعض و ثوق کے قریب ہوں گی۔ بعض سوچنے اور

اون کے مال و مال علیہ کا خیال کرنے سے موثوق بہ ہو سکتیگی اور بعض کسی صورت سے اوس پایہ کو پہنچ سکتیگی۔ مجھے یقین کامل ہے کہ صبح کو میں نے ناشتہ کیا تھا۔ لیکن میں اگر کسی بے فکرے فلسفی کی طرح ناشتہ سے بے پروا ہوتا تو یہ ایک شک کی بات ضرور ہوتی ناشتہ کے وقت جو باتیں چڑھی تھیں اون میں سے کچھ تو آسانی سے یاد آسکتی ہیں۔ کچھ تھوڑی سی کوشش کرنے سے یاد آجائیں گی۔ بعض مشکوک طریقہ پر یاد آئیں گی اور بعض بالکل بھولی رہیں گی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یاد آنے والی باتوں کی بجاہت کا بتدییج مراتب ایک سلسلہ قائم ہے اور اس کے رد و یادداشت کے قابل اعتماد جو نیکے مدارج بھی مقرریں پس حافظہ کی فریب دہی نے جو مشکل پیش کر دی تھی اوس کا ایک حل یوں نکلا کہ یادداشت کی بجاہت میں مدارج ہو کر تے ہیں اور یہ اوس کے قابل اعتماد ہونے کے مدارج سے مطابق ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ جو واقعات حال کے اور شگفتہ ہیں اون کی یاد میں بجاہت اور قابلیت اعتماد دونوں حد کمال کو پہنچ جاتی ہیں۔

ایک بات یہ بھی نظر آتی ہے کہ بعض صورتوں میں ایک بالکل غلط طور پر یاد آئی ہو چیز پر عقیدہ قائم ہو جاتا ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ ان صورتوں میں جو کچھ حقیقی طور پر یاد آتا ہے یعنی بلا واسطہ پیش ذہن آجاتا ہے وہ اگرچہ غلط طور پر یاد آئی ہوئی ہے سے عموماً کچھ نہ کچھ لگاؤ ضرور رکھتا ہے مگر اوس سے مختلف ہوتا ہے۔ جارج چارلم کے باب میں کہا جاتا ہے کہ باآخر وہ اپنا سرکہ ڈاکٹر لو میں موجود ہونا محض اس وجہ سے یقین کرنے لگا تھا کہ وہ اس بات کو بار بار اپنی زبان سے دہراچکا تھا۔ اس مثال میں جو کچھ اوسے بلا واسطہ یاد آتا رہا وہ اوس کا اقرار متواتر تھا۔ اور جس شے کا یہ اقرار تھا (بشرطیکہ اوس کا کوئی وجود ہوتا) اوس کا عقیدہ یاد آور وہ اقرار کے لگاؤ سے پیدا ہونے والی چیز تھی۔ لہذا اس کو یادداشت کی صحیح مثال نہ سمجھنا چاہیے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلط یاد آوری کی غالباً ہر مثال یہ کہہ کر برطرف کی جاسکتی ہے کہ ایسی مثالیں صحیح معنی میں یادداشت کی مثالیں نہیں ہوتیں۔

بجاہت کے متعلق ایک اہم نکتہ حافظہ کی مثال سے یوں حل ہوا ہے کہ بجاہت میں صفحہ ۱۸۴
مدارج ہو کر تے ہیں۔ بجاہت کوئی ایسی صفت نہیں جو اگر موجود ہو تو بس موجود ہی ہو اور نہ ہو تو بالکل معدوم ہو۔ یہ وہ صفت ہے جو وثوق مطلق سے بیکر قریب قریب ضعف غیر مدک تک کے مدارج میں سے ہر درجہ کی ہو سکتی ہے۔ حقائق اور اکیہ اور بعض اصول منطقیہ اپنی

بداهت میں پایہ کمال کو پہنچے ہوئے ہیں۔ حافظہ بلا واسطہ کے حقائق بھی قریب قریب اسی مرتبہ آئے
 ہر فائز ہیں۔ اصول استقرار و تائید یہی نہیں جتنے منطق کے بعض دوسرے اصول ہیں۔
 مثلاً یہ کہ ”جو کچھ صحیح مقدمہ سے مستخرج ہو وہ صحیح ہے“ یا دواشت جوں جوں دیر نہ اور حصہ چلی
 جوتی جاتی ہے اوس کی بدہت بھی کھلتی جاتی ہے۔ عام طور پر پوچھیے تو منطق اور ریاضی کے
 حقائق بھی جس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں اتنے ہی بدہت میں کم ہوتے ہیں۔ اور ایسے احکام جن کی خود
 کوئی اخلاقی یا جسمانی قیمت ہے وہ بھی جو ہر بدہت کے حصہ دار ہوتے ہیں گزر زیادہ نہیں۔
 مدارج بدہت نظریہ علم کے ضمن میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر قضا یا میں
 (جیسا کہ ہمارا گمان ہے) باوجود اونکے برحق نہ ہونے کے کسی نہ کسی درجہ کی بدہت پائی جاسکتی
 ہے تب بھی بدہت اور حقیقت کے باہمی تعلق سے بالکل ہی منحرف ہو جانا ناگزیر نہ ہوگا بلکہ صرف
 اس قدر کہ یہ نا کافی ہوگا کہ تصادم کی صورت میں جو قضیہ زیادہ بدیہی ہو اسے قبول کر کے
 دوسرے کو رد کرنا چاہیئے۔

غالب گمان تو یہ ہے کہ ”بدہت“ میں دو مختلف تصور اکٹرا کر متحد ہو گئے ہیں جیسا کہ
 اوپر بیان ہوا۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جو بدہت کے اعلیٰ ترین درجہ سے منسوب ہے اور
 یہ واقعی ضنانت حقیقت کی ایک غیر متزلزل دلیل ہے۔ دوسرے وہ جو بقیہ مدارج بدہت سے
 نسبت رکھتا ہے۔ یہ کوئی غیر متزلزل ضنانت حقیقت کی نہیں بلکہ کم و بیش ایک قرینہ قالم کر دیتا
 ہے۔ لیکن یہ سب باتیں محض ایک اشارہ ہیں۔ ان پر مزید رائے زانی کرنے سے ہم قاصر ہیں
 اب ہم پہلے اہمیت حقائق سے بحث کریں گے۔ اور اس کے بعد پھر بدہت کے موضوع کی جانب
 عود کریں گے۔

باب دوم

(حق اور باطل)

برخلاف علم اشیا کے علم حقائق کا ایک عکس ہے جسے خطا کہتے ہیں۔ اشیا کے باطن
 ۱۰۹ تو کہا جاسکتا ہے کہ اوان کا ہمارے علم میں ہونا یا نہ ہونا دونوں ممکن ہے۔ مگر جہاں تک کم از کم
 علم معرفت متعلق ہے ذہن کی کوئی حالت ایجابی ایسی نہیں جسے غلط آمیز علم اشیا سے تعبیر کرسکیں
 ہمارے دائرہ معرفت میں جو آتا ہے دو کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ ہم سے اپنی معرفت
 سے نتائج اخذ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے مگر خود معرفت کی طرف سے کوئی دھوکا ہونا ممکن نہیں
 معرفت میں دوزنگی نہیں ہے۔ لیکن علم حقائق میں ہے۔ جموئی بات پر اوسی طرح یقین آسکتا
 ہے جیسے کسی سچی بات پر۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ ہر مسئلہ پر مختلف لوگوں کی مختلف مکتبہ متضاد
 رائیں ہوا کرتی ہیں۔ لہذا ہمارے بعض عقائد کا غلط آمیز ہونا لازمی ہے۔ اور چونکہ غلط آمیز
 عقائد بھی اکثر سچے عقائد کی طرح ذہن میں بہت شد و مدت راسخ ہو سکتے ہیں اس لئے اونہ
 تعبیر کرنا بہت دشوار ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کونسا طریقہ ہے جس سے ہمیں پتا چل جائے کہ
 کہ فلاں امر میں ہمارا عقیدہ منسوب بظلم نہیں ہے۔۔۔ ایک دشوار سوال ہے جس کا کامل تشفی بخش
 جواب ممکن نہیں۔ البتہ ایک اور سوال ہے جو گویا بالکل ابتدائی ہے اور چنداں وقت طلب نہیں
 یعنی حق اور باطل سے مراد کیا ہے؟ باب ہذا میں اسی ابتدائی مسئلہ پر بحث ہوگی۔

یہاں ہم یہ نہیں پوچھتے کہ اسی عقیدہ کا برحق یا باطل ہونا کیونکر دریافت ہو سکتا
 ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ کسی عقیدہ کے برحق یا باطل ہونے کا کیا مطلب ہے۔ امید ہے کہ
 اگر اس کا کوئی صاف جواب نکل آیا تو اس مسئلہ کے حل میں بڑی مدد مل جائے گی کہ کس قسم کے
 عقائد برحق شمار ہو سکتے ہیں۔ مگر فی الحال سوال اتنا ہی ہے کہ ”حق کیا ہے؟“ اور ”باطل
 کیا ہے؟“۔ نہ یہ کہ ”کون سے عقائد برحق ہیں؟“ اور ”کون سے باطل؟“ ان مختلف النوع
 سوالات کو ایک دوسرے سے جدا رکھنا از بس ضروری ہے کیونکہ اگر ان میں خلط ہو گیا تو
 کچھ ایسے جواب برآمد ہونے لگیں گے جو حقیقت میں ہاں کے مطابق ہوں گے نہ اوان کے۔
 ماہیت حق دریافت کرنے کے لئے تین نکتوں کا لحاظ چاہیے اور جو نظریہ بنائیے اوس میں

یہ تینوں شرائط موجود ہوں :-

(۱) ہمارا نظریہ حق ایسا ہونا چاہیے جس میں عکس حق یعنی باطل کی گنجائش بھی ہو بہت سے فلاسفہ اس سے قاصر رہے ہیں۔ اون کے نظریوں میں یہ تھا کہ ہمارے جہان یا کائنات کو برحق ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ بعد کو باطل کے لئے جگہ سمجھنا شروع کر لے میں اون کو سخت سے سخت زحمات پیش آئیں۔ ہمارے نظریہ عقائد کو اسی وجہ سے نظریہ معرفت سے جدا ہونا چاہیے۔ کیونکہ نظریہ معرفت میں عکس معرفت کی گنجائش نہ رکھنا کچھ ضروری نہیں۔

(۲) یہ ایک واضح امر ہے کہ اگر عقائد نہ ہوتے تو نہ حق کوئی شے ہوتا نہ باطل۔ اور یہ اس لحاظ سے کہ حق اور باطل میں علاقہ تعنائت ہے۔ اگر کوئی دنیا ایسی فرض کر لی جائے جس کی ترکیب محض مادہ سے ہوئی ہے تو وہاں باطل کے لئے کوئی ٹھکانہ نہ ہوگا۔ اور اگر چہ وہاں وہ چیز ضرور ہوگی جسے ہم ”واقعیت“ سے تعبیر کر سکتے ہیں مگر وہاں اس معنی میں ”الحقائق“ نہ ہوں گے جس کے لحاظ سے حق اور باطل بمعنی شمار ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حق اور باطل خاص میں عقائد و اقوال کے چونکہ مادہ محض کی دنیا میں نہ تو عقائد ہو سکتے ہیں نہ اقوال۔ اس لئے وہاں حق اور باطل کا پتا کہاں۔

(۳) مگر جو کچھ ہم نے ابھی کہا ہے اس کے ساتھ یہ بھی جتنا چاہتے ہیں کہ کسی عقیدہ کا برحق یا باطل ہونا اون چیزوں پر منحصر ہوتا ہے جو نفس عقیدہ سے جدا ہوں۔ اگر میرا عقیدہ ہو کہ چارلس اول مقتل میں مرا تو میرا عقیدہ سچا ہوگا۔ لیکن یہ کچھ اس وجہ سے نہیں کہ میرے عقیدہ میں کوئی ذاتی صفت ایسی ہے جو اس کی جانچ کرنے سے دریافت ہو سکتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ اڑھائی سو سال کا ایک تاریخی واقعہ ہے۔ اگر عقیدہ کی صورت یہ ہوتی کہ چارلس اول اپنے بستر پر مرا تو یہ عقیدہ غلط ہوتا۔ خواہ یہ عقیدہ کتنا ہی شگفتہ ہوتا خواہ اس کے حاصل کرنے میں کتنی ہی احتیاط کی گئی ہو لیکن اس کا غلطی سے مبرا ہونا ممکن نہ تھا۔ اور یہ غلطی کچھ اس وجہ سے نہ ہوتی کہ خود عقیدہ کے اندر کوئی خاص بات تھی۔ کیونکہ اس کا مبداء انسانی بید کا ایک واقعہ ہے۔ پس حق و باطل اگرچہ عقائد کے خواص ہیں مگر عقائد کے اوصاف اندرونی پر منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کا مدار عقائد کو دوسری چیزوں سے متعلق کرنے والی اضافتوں پر ہے۔

ان شرائط میں تیسری شرط ہم کو اس خیال کی طرف لئے جاتی ہے جو فلاسفہ میں

سب سے زیادہ مقبول ہے۔ یعنی یہ کہ حق کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب عقیدہ کسی موقع واقع کے مطابق ہو جائے۔ اس قسم کی مطابقت کا اس طرح دریافت کر لینا کوئی آسان بات نہیں ہے کہ پھر کوئی ناقابل رد اعتراض عائد نہ ہو سکے۔ اسی وجہ سے بہت سے فلاسفہ حق کی ایک ایسی تعریف تلاش کرنے میں بڑھ گئے کہ جس کی رو سے عقائد کے سوا کسی بیرونی شے کے والہی اختیار ہی نہ ہو۔ اس کا ایک سبب یہ احساس بھی تھا کہ اگر حق کسی خیال کے غیر خیال سے مطابق ہو جانے پر موقوف ہوتا تو خیال کو حصول حق کا علم نہ ہو سکتا۔ اس قسم کی تعریف کے وضع کرنے میں سب سے اہم کوشش جو کی گئی تو یہ نظر یہ قائم ہوا کہ لائق موقوف ہے ربط پر یا کسی امر کا ہمارے کل نظام عقائد سے مربوط نہ ہونا باطل کی علامت قرار دے دیا گیا۔ اور کہہ دیا گیا کہ یہ بات حق کی جان ہے کہ اس مکمل اور مہذب نظام عقائد کا جزو بن جائے جو تنہا حق کہلانے کا مستحق ہے۔

اس رائے میں ایک بہت بڑی زحمت بلکہ دو زحمات پیش آتی ہیں۔ اول تو یہی باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ عقائد کا مربوط نظام بس ایک ہی ہو سکتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ایک افسانہ نگار اپنی قوت تخیل سے پورا کام لیکر دنیا کے لئے ایک آسان بنیاد وضع کر لے کہ جو کچھ ہمارے علم میں ہے اس کے لحاظ سے وہ بالکل ٹھیک ہو کر باقی حقیقت سے کلیتہً مختلف ہو۔ جن مضامین میں سائنس کا زیادہ دخل نہیں ہوتا اذن میں امور معلومہ کی توجیہ کی غرض سے اکثر دو بلکہ زیادہ نظریوں سے یقیناً کام نکالا جاتا ہے۔ اس قسم کی صورتوں میں سائنس والے برابر اون چیزوں کی تلاش میں لگے رہتے ہیں جو بجز ایک نظریہ کے باقی ہر نظریہ کو برطرف کر دیں۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اس کوشش میں وہ ہمیشہ کامیاب ہی ہوتے ہوں۔

فلسفہ میں بھی یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں کہ دو متناقض دعوے عامی امور کی یکساں توجیہ کر لیتے ہیں۔ مثلاً ممکن ہے کہ زمین کی محض ایک خواہ طویل ہو اور خارجی دنیا کی چیزیں حقیقت کے اسی درجہ پر ہوں جیسے خواب کی باتیں۔ لیکن اگرچہ یہ خیال واقعات معلومہ سے بے ربط نہیں نظر آتا تاہم اسے منشاء عقل سلیم پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں جو یہ ہے کہ دوسرے لوگ اور خارجی چیزیں بھی درحقیقت موجود ہیں۔ لہذا حق کی تعریف جو ربط سے کی گئی تھی وہ جاتی رہی کیونکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ نظام مربوط

دنیا میں فقط ایک ہی ہو سکتا ہے۔

اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں ”رابطہ“ کے معنی کا معلوم ہونا فرض کر لیا گیا ہے۔ حالانکہ قوانین منطق کا برحق ہونا درحقیقت ”رابطہ“ خود فرض کیے ہوئے ہے دو قضیے مربوط ہوں تو ممکن ہے کہ دونوں برحق ہوں۔ اور جب بے ربط ہوں تو انہیں سے کم از کم ایک کا باطل ہونا لازمی ہے۔ اب یہ دریافت کرنے کے لئے کہ آیا یہ دونوں برحق ہو سکتے ہیں ضروری ہے کہ قانون نقیضین کے سے تضاد یا بیشتر سے معلوم ہوں۔ مثلاً یہ دونوں قضیے کہ ”یہ درخت آلو کا ہے“ اور ”یہ درخت آلو کا نہیں ہے“ باہم باربٹ نہیں ہیں کیونکہ قانون نقیضین موجود ہے۔ لیکن اگر قانون نقیضین خود ہی معیار ربط پر جانشی جانے لگے تو ظاہر ہے کہ اگر یہ باطل قرار دیا جاتا ہے تو کوئی شے کسی شے سے بے ربط نہ ہو سکیگی پس ربط کا معیار فقط قوانین منطق ہی کے وضع کیے ہوئے ”معاذی اللہ“ کے اندر کام دے سکتا ہے۔ اور ان قوانین کی جانچ اوس معیار سے نہیں ہو سکتی۔

صفحہ ۱۹۲

ان دو جہوں کی بنا پر ہم ربط کو شارح حق نہیں قرار دے سکتے گو یہ سچ ہے کہ حق کے ایک مخصوص حد تک معلوم ہو جائیکے بعد اکثر یہ معیار بہت کچھ اہمیت حاصل کر سکتا ہے۔ چنانچہ ہمیں ”واقعیات سے مطابقت“ والے اصول کی طرف پھر بلانا پڑتا ہے کہ حق کی ترکیب اسی مطابقت سے ہوئی ہے۔ اب اس امر کی تعین باقی رہتی ہے کہ واقعیات سے ہماری کیا مراد ہے اور مطابقت کس طرح سے عقیدہ کے برحق ہونے کی صورت میں عقیدہ اور واقعیات کے مابین قائم ہوتی ہے۔

صفحہ ۱۹۳

اپنے تین شرائط کی رو سے ہیں ایک ایسے نظریۂ حق کی تلاش ہے (۱) جو عکس حق یعنی باطل کی گنجائش رکھتا ہو (۲) جو حق کو عقائد کی ایک خاصیت قرار دیتا ہو (۳) جس میں حق کی حیثیت ایک ایسی خاصیت کی ہو جو تمام تر عقائد و اشیائے بیرونی کی اضافات و درمیانی پر منحصر ہو۔

باطل کی گنجائش نکالنے کی جو ضرورت ہے وہی اس امر کو ناممکن بنا رہی ہے کہ عقیدہ کو ذہن اور کسی شے واحد (یعنی جسے ہم مافی العقیدہ کہہ سکیں) کی اضافت درمیانی قرار دیا جائے۔ اگر یہ ممکن ہوتا تو معرفت کی طرح عقیدہ بھی ہمیشہ برحق ہوا کرتا اور حق و باطل کا تقابل نہ نکلتا۔ مثالوں سے یہ بات اور بھی صاف ہو سکتی ہے۔ اٹھیلو

غلط طور پر یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ”ڈسڈیونہ کشیو سے محبت کرتی ہے“ یہاں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ عقیدہ ایک شے واحد یعنی ڈسڈیونہ کاشیو سے محبت کرنا کی اضافت سے بنا ہے۔ کیونکہ اگر واقعی یہ امر کوئی شے ہوتا تو یہ عقیدہ برحق ہوتا۔ لیکن واقعہ تو یہ ہے کہ یہ کوئی شے ہی نہیں۔ بہت احمیلو اور اس شے کے درمیان کوئی اضافت بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ پس اس کا عقیدہ بھی اس اضافت سے مرتب نہیں ہو سکتا۔

ایک بات یہ اور نکلتی ہے کہ احمیلو کا عقیدہ ایک دوسری ہی شے کی اضافت ہے۔ یعنی ”ڈسڈیونہ کشیو سے محبت کرتی ہے“ کی اضافت ہے۔ مگر جب ڈسڈیونہ کشیو سے محبت ہی نہیں کرتی تو اس امر کا باور کرنا تقریباً اسی قدر دشوار ہے جیسے اس امر کا کہ ”ڈسڈیونہ کاشیو سے محبت کرنا“ کوئی چیز ہے۔ اس لئے نظریہ ایسا بنانا چاہیئے جو عقیدہ کو ذہن اور ایک ”شے واحد“ کی اضافت درمیانی قرار نہ دے۔

اضافت کے باب میں عام خیال یہ ہے کہ یہ ہمیشہ دو ہی حدوں کی طالب ہوتی ہے۔ حالانکہ ہمیشہ یہ صورت نہیں ہوتی۔ بعض اضافات کے لئے تین حدیں درکار ہوتی ہیں جن کے لئے چار بلکہ زیادہ۔ مثلاً ملاحظہ ہو کہ ”لہ سرھیان“ ایک اضافت ہے۔ اگر صرف دو حدیں ہوں تو یہ اضافت ناممکن ہے۔ اس کے واسطے کم سے کم تین حدود درکار ہیں۔ ”یارک گاڈ بنرا اور لندن کے درمیان ہے“ اگر دنیا میں لندن اور اڈنبرا یہ دو ہی مقامات ہوتے تو تیسری چیز ہی نہ ہوتی جو ان دونوں کے درمیان حائل ہوتی۔ اسی طرح ”الحسد“ کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ غیر تین کے اس قسم کی اضافت قائم ہی نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے قضایا جیسے ”زید عمرو سے چاہتا ہے کہ وہ بکر کا عقد ہندہ سے کرادے“ چار حدوں کی احتیاج رکھتے ہیں۔ یعنی یہاں زید عمرو بکر ہندہ چاروں متعلق ہیں اور اضافت مضمرہ غیر ان چاروں کو منسلک کئے ہوئے ذکر نہیں ہو سکتی۔ اسی قسم کی جتنی مثالیں چاہیے پیدا کر لیجئے مگر یہ کافی طور پر واضح ہو گیا کہ ایسی اضافتیں ہیں جو بغیر دو سے زائد حدود کے پیدا نہیں ہو سکتیں۔

”احکام“ و ”اعتقاد“ میں جو اضافت مضمرہ (بشرطیکہ باطل کی گنجائش باقی رکھنا مقصود ہو) اس کو لامحالہ ایک ایسی اضافت ماننا ہوگا جو بجائے دو کے

کئی ایک حدود میں قائم ہوتی ہے۔ جب آتھیلو یہ عقیدہ قائم کرتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کٹیو سے محبت کرتی ہے تو اس کے پیش نظر کوئی شے واحد جیسے "ڈسڈیمونہ کا کٹیو سے محبت کرنا" یا یہ کہ "ڈسڈیمونہ کٹیو سے محبت کرتی ہے" ہرگز نہ ہونا چاہیے۔ ورنہ لازم یہ آئے گا کہ وجود باطل فی الخارج بھی ایک چیز ہے۔ جو غیر کسی ذہن کے ادراک کے باقی رہ سکتا ہے۔ اگرچہ وجود باطل فی الخارج کو ہم منطقیات سے مسترد نہیں کر سکتے تاہم یہ ایک ایسا تصور ہے جس سے حتیٰ الوسع گریز واجب ہے۔ باطل کی توجیہ اسی طرح آسان ہے کہ حکم کو ایک اس طرح کی اضافت مان لیا جائے جس میں ذہن اور متفرق متعلقہ اشیا سب بالتفریق نمودار ہوتی ہیں۔ مثلاً جب آتھیلو یہ عقیدہ قائم کر لے کہ ڈسڈیمونہ کٹیو سے محبت کرتی ہے تو "ڈسڈیمونہ" اور "کٹیو" اور "محبت کرنا" ان سب کو اس اضافت کے حدود کے طور پر ہونا چاہیے۔ پس اس اضافت کے کل چار حدود سمجھنا چاہیے کیونکہ آتھیلو خود اس کی ایک حد ہے۔ اور جب یہ کہا جائے کہ یہ اضافت چار حدود والی ہے تو یہ مطلب نہ نکالنا چاہیے کہ آتھیلو اور ڈسڈیمونہ میں کوئی اضافت ہے اور وہی اضافت کٹیو اور محبت کر کے ساتھ بھی ہے "عقیدہ رکھنے" کے علاوہ اگر کوئی اضافت ہوتی تو ممکن تھا کہ صورت دوسری ہوتی مگر عقیدہ رکھنا کوئی ایسی اضافت نہیں جو آتھیلو کو ان تینوں حدود میں سے ہر ایک کی طرف الگ الگ مضاف کرتی ہو۔ صورت یہ ہے کہ عقیدہ رکھنا اسے ان تینوں کی طرف ایک ساتھ مضاف کرتا ہے۔ یہاں عقیدہ رکھنے کی صرف ایک مثال مضمرب ہے۔ لیکن اسی ایک مثال میں چاروں حدود ایک ساتھ منسلک ہو گئے ہیں۔ پس جس آن کہ آتھیلو اپنا یہ عقیدہ قائم کرتا ہے اس آن کی واردات بالفعل یہ ہے کہ اضافت موسوم بہ "عقیدہ قائم کرنا" ان چاروں حدود یعنی آتھیلو ڈسڈیمونہ کٹیو اور محبت کرنے کو ایک امتزاجی مجموعہ کی شکل میں جکڑ کر رکھ دیتی ہے۔ جسے ہم عقیدہ یا حکم کہتے ہیں وہ بحر اس اضافت اعتقاد یا اضافت حکمیہ کے کچھ نہیں جو ایک ذہن کو متحدہ و غیر ذہنی چیزوں سے متعلق کر دیتی ہے۔ فعل عقیدہ یا فعل حکم اسی اضافت اعتقاد یا اضافت حکمیہ کے چند حدود کے درمیان کسی مخصوص وقت پر قائم ہونی کو کہتے ہیں۔ اب وہ چیز بھی بہ آسانی ہماری سمجھ میں آسکتی ہے جس سے حکم برحق اور

صفحہ ۱۶۷

حکم باطل میں تمیز ہو سکتی ہے۔ اس ضرورت کے لئے بعض تعریفات مقرر کرنے کی جانتا ہے۔ ہر فصل حکم کے لئے ایک حکم لگانے والا ذہن ہوتا ہے اور چند حدود جو تھے ہیں جن کے باب میں حکم لگایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں اس ذہن کو ہم موضوع کہیں گے اور باقی حدود کو محمول۔ پس آتھیلو جب یہ حکم لگاتا ہے کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو آتھیلو موضوع ہوا اور ڈسٹیمونہ اور کشیو اور محبت کرنا محمول ہوئے۔ نیز جملہ معمولات مع موضوع کے اس حکم کے عناصر کہلائینگے۔ واضح رہے کہ اضافت حکمیہ میں ایک خاص بات شامل رہتی ہے جسے ”مفہوم“ یا ”بہت“ سے تعبیر کر سکتے ہیں بلکہ استعارہ میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اضافت معمولات میں ایک خاص ”ترتیب“ پیدا کر دیتی ہے جسے جملہ میں الفاظ کی ترتیب سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ (جن زبانوں میں صیغے تعریف سے پیدا ہوتے ہیں ان میں یہ ترتیب تغیرات صیغوں یعنی اون کی حالت فاعلی اور حالت مفعولی کے فرق دکھا کر ظاہر کی جاتی ہے)۔ آتھیلو کا یہ حکم کہ کشیو ڈسٹیمونہ سے محبت کرتا ہے اس حکم سے مختلف ہو گا کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے اگرچہ ان دونوں حکموں کے عناصر ترکیبی ایک ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اضافت حکمیہ نے ان صورتوں میں عناصر کی ترتیب جدا گانہ رکھی ہے۔ مثلاً ہذا القیاس اگر کشیو حکم لگائے کہ ڈسٹیمونہ آتھیلو سے محبت کرتی ہے تو اس کے عناصر پھر وہی رہیں گے۔ مگر ترتیب بدلی ہوئی ہوگی۔ ”مفہوم“ یا ”بہت“ ایک خاصہ ہے جس کی شریک دیگر اضافات کی طرح اضافت حکمیہ بھی ہے۔ یہی ”مفہوم“ اضافات ترتیب و تسلسل بلکہ اور بہت سے ریاضی تصورات کا مسبب و بہانی ہے۔ مگر اس پہلو سے تعلق رکھنا ہمارے لئے کچھ ضروری نہیں ہے۔

صفحہ ۱۶۸

اضافت حکمیہ یا اضافت اعتقادیہ کی نسبت ہم نے کہا ہے کہ یہ موضوع اور معمولات کو باہم جکڑ کر ایک مجموعہ امتزاجی کی صورت میں کر دیتی ہے۔ اور اس حیثیت سے حکم من قبیل اضافات قرار پاتا ہے۔ کیونکہ یہ اضافت ہی کا خاصہ ہے کہ جب دو یا دو سے زیادہ حدود کے مابین قائم ہوتی ہے تو ان کو متحد کر کے ایک مجموعہ امتزاجی بنا دیتی ہے۔ اگر آتھیلو ڈسٹیمونہ سے محبت کرتا ہے تو اس نوعیت کا ایک مجموعہ امتزاجی موجود ہے یعنی ”آتھیلو کا ڈسٹیمونہ سے محبت کرنا“ اضافت کے ذیل سے جو حدود متحد ہوتے ہیں ان میں امتزاج بھی ہو سکتا ہے اور مفرد بھی مگر اس اتحاد سے جو مجموعہ پیدا ہوتا ہے وہ ضرور امتزاجی ہوتا ہے اگر کوئی اضافت چند حدود کو باہم مضاف بنانے والی پائی جاتی ہے تو ان حدود کے اتحاد سے

ایک محمول امتزاجی بھی موجود ہوتا ہے۔ نیز اس کے بالعکس جب کوئی محمول امتزاجی موجود ہوتا ہے تو اس کے اجزاء کو باہم مضاف کرنے والی ایک اضافت بھی موجود ہوتی ہے۔ جب فعل اعتقاد سرزد ہوتا ہے تو ایک مجموعہ امتزاجی بن جاتا ہے جس میں اضافت اعتقاد یہ رشتہ قائم کا کام دیتی ہے اور محمولات و موضوع کو جو چیز ایک ترتیب خاص سے پیوستہ کرتی ہے وہ اضافت اعتقاد کا ”مفہوم“ ہے۔ مثالاً، اُتھیلو عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے، میں ہم نے دیکھ لیا کہ جتنے محمول ہیں ان میں سے ایک کو از قسم اضافت ہونا چاہیئے اور یہاں وہ اضافت ”محبت کرنا“ ہے لیکن جیسا کہ اضافت اعتقاد کی صورت میں تھا اس اضافت میں وہ بات نہیں کہ موضوع اور محمولات کو ملا کر ایک مجموعہ امتزاجی بطور ایک اکائی کے قائم کرتی ہو اضافت ”محبت کرنا“ جس صورت سے فعل اعتقاد میں واقع ہوتی ہے اس کی حیثیت پوری غارت میں ایک اینٹ کی ہے نہ کہ جوڑنے والے مسالے کی۔ کیونکہ یہ مسالا تو اضافت اعتقاد ہے۔ اب اگر یہ عقیدہ صحیح ہو تو ایک اور امتزاجی اکائی قائم ہوگی جس میں وہ اضافت جو پہلے منجملہ محمولات عقیدہ کے تھی اب دوسرے محمولات کو باہم مضاف کرے گی۔ جیسے اگر اُتھیلو صحیح طور پر عقیدہ رکھتا ہو کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرنا ایک امتزاجی اکائی ہے جس کی ترکیب تمام محمولات عقیدہ سے اوسی ترتیب پر ہوتی ہے جو عقیدہ میں مضمر تھی اور جو اس اضافت کو شامل رکھتی ہے جو پہلے خود منجملہ محمولات کے تھی مگر اب اس مسالے کا کام دے رہی ہے جو عقیدہ مذکورہ کے دیگر محمولات کو جوڑتا ہے۔ اب دوسرا پہلو لیجئے۔ یعنی اگر یہ عقیدہ غلط ہو تو اس نوعیت کی امتزاجی اکائی معدوم ہوگی جو صرف محمولات عقیدہ پر مشتمل ہو۔ جیسے اُتھیلو کا غلط طور پر یہ عقیدہ ہو کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرنا ”یہ کوئی اکائی نہیں ہے۔“

صفحہ ۲۰

پس عقیدہ صحیح جب ہی ہوتا ہے جب اپنے متعلقہ امتزاجیہ سے مطابق ہو اور غلط جب ہی ہوتا ہے جب اس کے مطابق نہ ہو۔ تعین کی غرض سے مان نیچے کہ عقیدہ میں ایک اضافت ہوتی ہے اور دو حدیں ہوتی ہیں جن کی ترتیب ”مفہوم“ اعتقاد پر محمول ہوتی ہے۔ اور اضافت حلقہ سے اگر ان دونوں حدود کو ان کی ترتیب کے لحاظ سے متحد کرے ایک امتزاج کی صورت قائم ہو جاتی ہے تو وہ عقیدہ صحیح ہے ورنہ غلط۔ حق اور باطل کی یہی تعریف ہے۔ جس کی تلاش میں ہم سرگرداں تھے۔ احکام یا اعتقاد ایک امتزاجی اکائی

جس کے عناصر ترکیبی میں ایک ذہن بھی شامل رہتا ہے۔ ذہن چھوڑ کر اس کے بقیہ عناصر کو یہی ترتیب کے ساتھ رکھنے سے جو عقیدہ میں مضمر ہے اگر ایک امتزاجی اکائی کی صورت پیدا ہو جائے تو عقیدہ حق ہے۔ ورنہ باطل۔

پس حق اور باطل اگرچہ عقائد کے خواص ہیں تاہم ایک حیثیت سے ان خواص کو
 بیرونی خواص کہنا چاہیے۔ کیونکہ عقیدہ کے حق ہونے کی جو شرط ہے وہ کسی عقیدہ بلکہ عموماً
 کسی ذہن کو بھی مضمر نہیں رکھتی۔ اوس کے مضمرات تا متر محمولات عقیدہ ہیں۔ ذہن کا اعتقاد
 اعتقاد حق اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ عقیدہ سے مطابقت رکھنے والے امتزاج میں
 صرف اوس کے محمولات مضمر ہوں اور یہ ذہن مضمر ہو۔ یہی مطابقت اوس کے حق ہونے کی
 سند ہے اور اس کا مددوم ہونا اوس کے باطل ہونے کی علامت ہے۔ پس اب ہم
 دو باتوں کا ایک ساتھ جواب دیتے ہیں۔ یعنی۔

(۱) عقائد کے وجود کا دار و مدار ذہن پر ہے۔

(۲) عقائد کے حق ہونے کا مدار اذہان پر مبنی ہے۔

اب ہمارا نظریہ اس طرح پر درج ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی اس قسم کا عقیدہ بچے
 جیسے "انفیلو عقیدہ" رکھتا ہے کہ "ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو ڈسٹیمونہ اور
 کشیو "حدود محمولہ" کہا جائیگا۔ اور محبت کرنا "اضافت محمولہ" اگر "ڈسٹیمونہ" کا کشیو
 سے محبت کرنا "کوئی امتزاجی اکائی ہے جو اضافت محمولہ کے مضاف کردہ نیز اوس
 طرز ترتیب کو باقی رکھنے والے حدود محمولہ پر مشتمل ہے جو عقیدہ میں مضمر تھا اور امتزاجی
 اکائی "واقعیست مطابق عقیدہ" کہا جائے گی۔ پس عقیدہ کا حق ہونا یہی ہے کہ اوس کے
 مطابق کوئی "واقعیست موجود ہو۔ اور باطل ہونا یہ ہے کہ جب اوس کے مطابق کوئی "واقعیست" نہ ہو۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ذہن کا کام حق یا باطل کا پیدا کرنا نہیں ہے۔ ذہن
 عقائد پیدا کرتا ہے۔ لیکن باستثنائے اوس صورت خاص کے جس میں عقائد کا تعلق
 مستقبل کی ادنیٰ باتوں سے جو جن کا پورا کرنا عقیدہ رکھنے والے کے قبضہ قدرت میں ہو
 (جیسے ریل کے دت اسٹیشن پر پہنچ جانا) عقائد کو حق بنانا یا باطل کر دینا۔ یہ ذہن
 نہیں کر سکتا۔ جو شے عقیدہ کو حق بناتی ہے وہ "واقعیست" ہے اور یہ "واقعیست"
 (بجز استثنائی صورتوں کے) کسی حیثیت سے عقیدہ رکھنے والے کے ذہن کو

ہرگز مضمر نہیں رکھتی۔

اب یہ طے کر چکنے کے بعد کہ حق اور باطل سے ہماری کیا مراد تھی آگے
یہ غور کرنا رہ گیا ہے۔ کہ کسی مخصوص نقیضہ کا حق یا باطل ہونا کیونکر دریافت ہو سکتا
ہے۔ تیرہ صوئیں باب کا ہمیشہ یہی ہے۔

باب سیزدہم

علم خطا۔ اور ظن غالب

اس سوال پر کہ الحق و باطل سے کیا مراد ہے یا پچھلے باب میں بحث ہو چکی ہے اب ایک سوال اور ہے جو اس سے بھی دلچسپ ہے۔ یعنی ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ کونسا امر حق ہے اور کون سا امر باطل؟ باب ہذا میں یہی سوال درپیش ہے۔ اس میں کسی کو کیا شک ہو سکتا ہے کہ ہمارے بعض عقائد غلطی پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے تحقیق کرنے کی ضرورت ہو ا کرتی ہے کہ ہمارے فلاں عقیدہ کا غلط آمیزہ ہونا آخر کہاں تک وثوق پونہنچا ہے۔ اس سوال کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ آیا ہم کو کسی چیز کا علم بھی ہوا کرتا ہے یا یہ کہ کسی سچی بات پر عقیدہ قائم ہو جانا محض اتفاقی ہوتا ہے؟ قبل اس کے کہ اس سوال پر رد و قبح شروع ہو کم از کم یہ طے ہو جانا چاہیے کہ علم سے ہماری کیا مراد ہے اور یہ سوال ادتنا آسان نہیں ہے جیسا کہ شاید سمجھا جاتا ہو۔

پہلی نظریں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ علم کی تعریف میں اگر ”عقیدہ برحق“ کہہ دیا جائے تو کافی ہو گا۔ جو کچھ ہمارے عقیدہ میں ہے اگر وہ سچ ہے تو سمجھا جاسکتا ہے کہ ہم کو اوس کا علم حاصل ہے اس کے لئے ایک چھوٹی سی مثال لے لیجئے۔ اگر کسی شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ سابق وزیر اعظم کا آخری نام ب سے شروع تھا تو اوس کا عقیدہ ایک حق بات پر ہے کیونکہ سابق وزیر اعظم سر ہنری کسل بنرمن تھے۔ اب اگر اوس کا عقیدہ یہ ہو کہ بالفرض صاحب سابق وزیر اعظم تھے تو بھی اوس کا عقیدہ یونہی رہا کہ سابق وزیر اعظم کا نام ب سے شروع تھا۔ لیکن گو یہ عقیدہ سچا ہے۔ مگر یہ بمنزلہ علم کے نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر کوئی اخباریچہ جنگ کا تار موصول ہونے سے پہلے ہی اپنی چالاکی اور ہمیش بینی سے کام لیکر نتیجہ کا اعلان چھاپ دے تو ممکن ہے کہ اخبار کی خوش قسمتی سے یہ خبر بعد کو سچی ہو جائے اور بعض اناجی شائقین فوراً اوس پر عقیدہ قائم کر لیں۔ مگر باوجود اون کے عقیدہ کی سچائی کے وہ علم کے رکھنے والے نہیں کہے جاسکتے۔ چنانچہ واضح ہوا

کہ اگر کوئی عقیدہ حق باطل سے مستنبذ ہوا ہو تو وہ علم نہیں ہے۔
 اسی طرح کوئی سچا عقیدہ اگر قواعد استنباط کے غلط استعمال سے اخذ کیا گیا ہو تو
 خواہ مقدمات مستعملہ صحیح ہی کیوں نہ ہوں ہم اس کو فلم کے نام سے موسوم نہیں کر سکتے۔
 اگر مجھے علم ہو کہ کل یونانی انسان ہیں نیز یہ کہ سقراط ایک انسان تھا اور اس سے میں یہ
 نتیجہ نکالوں کہ سقراط ایک یونانی تھا تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میں سقراط کے یونانی ہونے کا
 علم رکھتا ہوں۔ وجہ یہ ہے کہ گو میرے مقدمات اور نتیجہ دونوں برحق ہیں مگر یہ نتیجہ
 ان مقدمات سے نہیں نکلتا۔

پھر کیا یوں کہا جائے کہ کوئی شے تا وقتیکہ صحت کے ساتھ مقدمات صحیحہ سے
 مستنبط نہ ہو علم نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ تعریف جامع ہے نہ مانع
 یا اس لئے کہ مقدمات کا صحیح ہونا کافی نہیں بلکہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔ جو شخص بالفرض صاحب
 کا سابق وزیر اعظم ہونا باور کرتا ہے اگرچہ اسے تو اس صحیح مقدمہ سے کہ سابق وزیر اعظم کا نام
 ب سے شروع ہوتا ہے صحیح استنباطات کر سکتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس طرح جو نتائج
 اس کو حاصل ہوں گے وہ اسے معلوم بھی ہونگے۔ پس ہمیں اپنی تعریف میں یوں اصلاح
 کر لینا چاہئے کہ علم وہ ہے جو مقدمات معلومہ سے صحیح طور پر مستنبط ہوتا ہو۔ مگر اس تعریف میں
 گویا ایک دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس میں یہ مان لیا گیا ہے کہ مقدمات معلومہ کا جس شے پر اطلاق
 ہے اس کا علم ہمیشہ سے موجود ہے۔ گویا اس صورت سے عرف اس قسم کے علم کا ذکر ہوا جسے
 ہم نے علم وجدانی کے مقابلہ میں علم جمعی سے تعبیر کیا ہے۔ اور ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم جمعی وہ
 ہے جو ایسے مقدمات سے جو جمعی ہوں علم وجدانی پر صحیح طور سے مستنبط ہوتا ہو۔ اب بجز اس قسم
 کے کہ اس تعریف میں علم وجدانی ایک غیر معروف سی شے باقی ہے اور کوئی سواری خرابی
 باقی نہیں رہی۔

تھوڑی دیر کے لئے علم وجدانی کے مسئلہ سے قطع نظر کر لیجئے اور علم جمعی کی مجوزہ بالا
 تعریف پر غور کیجئے۔ اس پر ایک خاص اعتراض تو یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف دائرہ علم کو
 بجا طور پر محدود کئے دیتی ہے۔ کیونکہ لوگوں کے سچے عقیدے ایسے جمعی ہوتے ہیں جو ان کے
 کسی علم وجدانی کے حاصل ہوتے ہیں اور اسی سے مستنبط بھی ہو سکتے ہیں مگر فی الواقع
 کسی منطقی عمل کے ذریعہ سے بطور نتیجہ کے حاصل کئے ہوئے نہیں ہوتے۔

اس کی مثال میں ادنیٰ عقائد کو لے لیجئے جو مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہمارے اخبارات میں کسی بادشاہ کی موت کی خبر درج ہو تو ہم اسے باور کرنے میں بالکل حق رہ سکتے کیونکہ ایسی بات اگر جھوٹ ہوتی تو دسج ہی نہ کی جاتی۔ بلکہ ہمارا یہ اعتقاد بھی بجا ہو گا کہ فلاں اخبار فلاں بادشاہ کی وفات کا اعلان کر رہا ہے۔ لیکن اس صورت میں جس علم و جدانی پر ہمارا عقیدہ مبنی ہے وہ ادنیٰ معطیات حس کا علم ہے جو اخبار کے حروف کی طرف متناہ کر نیسے پیدا ہوئے ہیں اور بجز اس صورت کے کہ آدمی عبارت کو روانی کے ساتھ پڑھنے سے عاجز ہو اس علم کا شور شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ حروف کے معنی سمجھنے میں دقت اور دیر لگائی تو ادنیٰ بچوں کے لئے ہوتا ہو گا جنہیں بھی صرف حرف شناسی کی مشق ہوتی ہے۔ جو لوگ مطالعہ کے عادی ہیں وہ حروف کو دیکھتے ہی حروف کی کنہ تک پہنچ جاتے ہیں اور بغیر خاص طور پر غور کئے ہوئے ادنیٰ کو یہ ہوش تک نہیں ہوتا کہ جو علم ادنیٰ کو حاصل ہوا وہ ادنیٰ معطیات حس سے حاصل ہوا ہے جو چھپے ہوئے حروف کہلاتے ہیں۔ پس گو کہ حروف سے صحت کے ساتھ معانی کا بطور نتیجہ اخذ کر لینا ممکن ہے اور پڑھنے والے کے اختیار میں بھی ہے مگر بافضل اس پر عمل نہیں کیا جاتا کیونکہ فی الواقع پڑھنے والے سے کوئی ایسا فضل سرزد ہی نہیں ہوتا جسے استنتاج منطقی سے تعبیر کر سکیں لیکن تاہم یہ کہنا ایک نوعی بات ہو گی کہ پڑھنے والے کو علم نہیں ہے کہ فلاں اخبار فلاں بادشاہ کی وفات کا اعلان کر رہا ہے۔

صفحہ ۲۰۹

پس علم و جدانی کے نتیجہ کو خواہ وہ امتیلاف محض پر کیوں نہ مبنی ہو من قیل علم تبعی کے تسلیم کر لینا چاہیے بشرطیکہ کوئی جائز علاقہ منطقی موجود ہو اور شخص متعلق غور کرنے پر اس علاقہ واقف ہو سکتا ہو۔ اصلیت یہ ہے کہ استنتاج منطقی کے علاوہ بھی بہت سے طریقے ہیں جو ہم کو ایک عقیدہ سے دوسرے عقیدہ پر پہنچا دیتے ہیں۔ حروف مطبوعہ سے گزر کر ادنیٰ کے معانی پر پہنچ جانا یہ اسی کی مثال ہے۔ اس طریقہ کو ہم نفسیاتی استنتاج سے تعبیر کر سکتے ہیں پس حصول علم تبعی کے ایک طریقہ کی حیثیت سے ہم اس استنتاج کو بھی تسلیم کئے جیتے ہیں مگر ادنیٰ صورتوں کے لئے جن کے ساتھ کسی استنتاج منطقی کا انکشاف بھی ممکن ہو۔ لیکن اس کے بعد ہمارے علم تبعی کی تعریف جیسی چست و چسپاں چاہیئے ویسی نہیں رہتی۔ کیونکہ لفظ ممکن الانکشاف ”نہایت مبہم ہے۔ اس سے بالکل واضح نہیں ہوتا کہ اس الانکشاف کے لئے کس قدر غور و فکر درکار ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ سرے سے تصور ”علم“ ہی کوئی معین

نہیں ہے۔ اور بیساکر آگے چل کر اسی باب میں ظاہر ہو گا علم کی سرحد ”ظن غالب“ سے بالکل ملی ہوئی ہے۔ پس اس کی کسی ایسی تعریف کی جستجو کرنا جو بالکل جامع و مانع ہو مصلحت سے بید ہے کیونکہ اس کی جو تعریف کل خیال کی جائے گی وہ ضرور گمراہ کن ثابت ہوگی۔

در اصل علم کے باب میں جو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں وہ چنداں علم معی کے ضمن میں نہیں ہیں بلکہ علم وجدانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ جس حد تک کہ ہماری بحث کا تعلق علم معی سے ہے ہمیں یہ اطمینان رہتا ہے کہ اس کے لئے علم وجدانی کا میار موجود ہے جس پر ہر دوسا کر سکتے ہیں مگر عقائد وجدانی کے لئے کسی ایسے میار کا حاصل ہونا ہرگز آسان نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے اس قسم کے عقائد کا صحت یا غلطی پر مبنی ہونا خاص خاص صورتوں میں ممکن ہو سکے۔ اس مسئلہ میں کسی ٹھیک نتیجہ تک پہنچنا شاید ہی ممکن ہو کیونکہ ہمارے علم حقائق میں کچھ نہ کچھ شک کا دخل ضرور ہوتا ہے۔ اور جو نظریہ اس نکتہ سے خالی ہو وہ صرف غلط ہے۔ مگر پھر بھی اس وقت پر غالب آنے کے لئے کوئی نہ کوئی تبریر نکل سکتی ہے۔

ایک بات تو یہی ہے کہ ہمارے نظریہ حق میں یہ بالکل ممکن قرار دیدہ یا کیا ہے کہ ہم بعض حقائق کا بیہمی ہونا یعنی اندیشہ غلط سے خالی ہونا تیز کر سکتے ہیں۔ ہمارا قول یہ ہے کہ عقیدہ اگر حق ہوتا ہے تو اس سے مطابقت رکھنے والی واقعیت بھی ہوتی ہے جس میں عقیدہ کے متعدد محمولات ایک امتزاجی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ اور یہ عقیدہ اگر ان شرائط کو بھی پورا کرتا ہے جو کسی قدر مبہم ثابت ہوئے اور باب ہذا میں زیر بحث ہیں تو کہا جائے گا کہ واقعیت متعلقہ کے علم کی ترکیب اسی عقیدہ سے ہوئی ہے لیکن اس علم کے علاوہ ہم کو وہ علم بھی حاصل ہو سکتا ہے جسے ادراک نہ (اپنے وسیع ترین معنی کے لحاظ سے) ترکیب دیا ہو۔ مثلاً اگر ہم کو غروب کا وقت معلوم ہو تو ہم ٹھیک وقت پر جان سکتے ہیں کہ اب آفتاب ڈوب رہا ہے۔ یہ صورت علم واقعیت بر سبیل علم حقائق کی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ اگر مطلع صاف ہے تو مغرب میں آفتاب کا ڈوبنا اپنی آنکھ سے دیکھ لیں۔ اس صورت سے جو علم ہوتا ہے وہ بھی اسی واقعیت کا ہے مگر بر سبیل علم اشیا حاصل ہوا ہے۔

پس نظر آکا جا سکتا ہے کہ واقعیت امتزاجی کا علم دو طرح سے حاصل ہوتا ہے :-
(۱) بذریعہ علم کے جس میں حکم کے متعدد اجزاء کے امین اسی طرز کی اضافت کا حکم لگایا جاتا ہے جیسی واقعیت میں مضمر تھی۔ (۲) بذریعہ خود واقعیت امتزاجی کی معرفت کے جس کا اطلاق اشیا محسوسہ

ممکن۔ تو کسی طرح محدود نہیں اور جو (توسیع معنی کے ساتھ) اور اک کامرادف قرار دیا جاسکتا ہے۔ اب یہ خود ہی سمجھ میں آسکتا ہے کہ کسی واقعیت استرأجی کے علم کا یہ دوسرا طریقہ یعنی معرفت صرف اوسی حالت میں ممکن ہے جب واقعیت مذکورہ درحقیقت موجود ہو۔ اور پہلا طریقہ یعنی طریقہ حکم دوسرے احکام کی طرح ہر صورت سے کل خطا ہو سکتا ہے۔ دوسرے طریقہ میں چونکہ مجموعہ استرأجی کا خلق ہے اس لئے اس طریقہ کا ممکن ہونا بس اسی پر ہے کہ اس مجموعہ کے اجزائیں وہی اضافت بالفعل موجود ہو جو اوں کو متحد کر کے اس صورت پر لے آتی ہے۔ برخلاف اس کے طریقہ اولیٰ میں اجزاء اور اضافت جداگانہ نمودار ہوتے ہیں اور جس امر کی طلب محسوس ہوتی ہے وہ صرف ان اجزاء اور اس اضافت کا حقیقی ہونا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اضافت مستعمل ٹھیک اوسی انداز سے اس کے اجزاء کو باہم مضاف نہ کرتی ہو اور حکم بھی صادر ہو جائے۔

یاد ہو گا کہ کیا بھویں باب میں یہ امر پیش ہو چکا ہے کہ بہت کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں ^{صفحہ ۱۱۳} اول تو وہ قسم جو حق کی ضامن مطلق ہے۔ دوسری وہ جو صرف ایک حد تک ضامن ہوتی ہے۔ ایہم ان دونوں کا فرق بیان کرتے ہیں۔

جس صورت میں کہ ہمیں اوس واقعیت کی معرفت حاصل ہو جو حق سے مطابقت رکھتی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس صورت میں حق بیہی ہے۔ اٹھیلو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسٹیمونڈ کشیو سے محبت کرتی ہے۔ اگر یہ عقیدہ حق ہے تو اس سے مطابقت رکھنے والی واقعیت ”ڈسٹیمونڈ کا کشیو سے محبت کرنا“ ہے۔ اور یہ وہ واقعیت ہوگی جس کی معرفت ہجر ڈسٹیمونڈ کے کسی کو میر نہیں پس بہت کے مفہوم زیر بحث کے اعتبار سے اس واقعیت کا علم کہ ڈسٹیمونڈ کشیو سے محبت کرتی ہے (بشرطیکہ یہ سچ ہو) ہجر ڈسٹیمونڈ کے کسی کے لئے بیہی نہیں ہو سکتا۔ جملہ واقعات ذہنیہ نیز معطیات جس سے تحقق رکھنے والے کل واقعات میں ہی شان اختصاص کی پائی جاتی ہے۔ اور اس معنی میں یہ چیزیں بس ایک ہی ذات کے لئے بیہی ہو سکتی ہیں کیونکہ اشیائے ذہنیہ و اشیائے متعلقہ معطیات جس کی معرفت فقط ایک ہی شخص کو حاصل ہو سکتی ہے۔ پس کسی مخصوص موجودہ شے کی نسبت کسی قسم کی واقعیت ایک سے زیادہ اشخاص کے لئے بیہی نہیں ہو سکتی۔ اس کے مقابلہ میں اوس واقعیت کو چھوئے جو کسی کئی سے منسلق ہو۔ اس میں وہ شان اختصاص کی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کلیات متعدذ بان کے دائرہ معرفت میں آسکتے ہیں۔ اور اس بنا پر کلیات کے مابین جو اضافت ہو

وہ بھی مختلف اشیا اس کے علم معرفت میں آسکتی ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں جن میں کسی ایسی واقعیت امتزاجی کا علم معرفت حاصل ہو جو چند حد و کوسئی اختلافات باہمی کے ساتھ شامل رکھتا ہو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان حدود کا فلاں صورت سے باہم مضاف ہونا منجملہ اون حقائق کے ہے جو مذکورہ بالا قسم اول کی بدہست یعنی بدہست مطلقہ سے منصف ہیں اور ایسی حالتوں میں یہ حکم کہ یہ حدود فلاں صورت سے باہم مضاف ہوئے ہیں لامحالہ حق ہوتا ہے۔ پس اس قسم کی بدہست حقیقت کی ضمانت کلی ہے۔

مگر باوصف اس بات کے کسی مقررہ حکم کے باب میں۔ بدہست و ثبوت مطلق کی منزل تک نہیں پہنچاتی۔ فرض کیا کہ پہلے ہم نے آفتاب کی روشنی کا ادراک کیا اور پھر یہ حکم قائم کیا کہ آفتاب روشن ہے۔ اب ادراک سے گزر کر حکم تک پہنچنے کے لئے مقررہ واقعیت امتزاجی کی تخیل ضروری ہے۔ یعنی "آفتاب" اور "روشن" کو عیناً صریح واقعیت کے طور پر الگ الگ کرنا پڑتا ہے۔ اور چونکہ اس عمل میں غلطی کا ہوجانا ممکن ہے اس لئے اگر کسی واقعیت میں قسم اول کی بدہست (یعنی بدہست مطلقہ) کے موجود ہونے سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ جس حکم کا مطابق واقعیت ہونا باوجود کیا جا رہا ہے وہ بالکل مبہم از خطا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ درحقیقت واقعیت کے مطابق نہ ہو لیکن اگر مطابق ہو (اور مطابقت کے وہی معنی لئے جائیں جو باب گزشتہ میں بتائے گئے ہیں) تو اس کا حق ہونا لامدنی ہے۔

بدہست کی قسم ثانی وہ ہوگی جو احکام کے ساتھ سب سے پہلے وابستہ ہو اور کسی مجموعہ امتزاجی کی حیثیت رکھنے والی واقعیت کے ادراک سے اخذ کی ہوئی نہ ہو اس قسم کی بدہست میں مدارج ہو کرتے ہیں جن کا سلسلہ بدہست کے اعلیٰ ترین درجہ سے شروع ہو کر عقیدت کی جانب ایک میلان محض قائم ہونے پر ختم ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ابھی ایک گھوڑا پی سڑک پر دوڑتا ہوا گیا ہے۔ اس صورت میں ابتداءً تو ہمیں وثوق کا مل رہا کہ اس کے سموں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اگر غور سے سنتے رہے تو ایسا وقت وہ بھی آگیا جو یہ خیال آنے لگا کہ کہیں ہم کو وہم تو نہیں ہے۔ یا شاید یہ کوٹھے پر کسی پردہ کی کھڑکھڑاہٹ تھی یا خود ہمارے دل کے دھڑکنے کی آواز تھی۔ اور بالآخر یہ شک بھی گزر نہ لگا کہ آیا یہ کوئی آواز بھی تھی یا فانی وہم ہی وہم تھا اس کے بعد

خیال قائم ہوا کہ اب کوئی آواز نہیں سنائی دیتی۔ اور آخر کار یہ معلوم ہو گیا کہ اب کوئی آواز نہیں سنائی دیتی۔ اس واردات میں بدہمت کے اعلیٰ ترین درجہ سے بکر ادنیٰ ترین درجہ تک ایک تدریج مسلسل موجود ہے جس کا تعلق معطیات حس سے نہیں بلکہ اون احکام سے ہے جو معطیات حس پر مبنی ہیں۔

اب یہ فرض کیجئے کہ ہم دو رنگوں کو ملا کر دیکھ رہے ہیں جن میں سے ایک نیلا ہے دوسرا سبز۔ ہم کو یقین کامل ہو سکتا ہے کہ یہ مختلف قسم کے رنگ ہیں۔ لیکن اگر سبز رنگ کو رفتہ رفتہ اس طرح تغیر دیا جا رہا ہے کہ یہ نیلے کا سا ہوتا چلا جاتا ہے اور اس صورت سے کہ پہلے نیلگوں سبز ہوا پھر سبزی مائل نیلا اور پھر نیلا ہو گیا تو اس اثناء میں ایک وقت ایسا بھی آئے گا جو یہ شک ہونے لگے گا کہ اب کوئی فرق محسوس بھی ہوتا ہے یا نہیں۔ اور پھر یہ معلوم ہو جائے گا اب کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ یہی کیفیت ہمارے کمر لٹانے میں بلکہ ہر ایسی صورت میں ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا تسلسل مدارج کا پایا جائے۔ پس مذکورہ بالا قسم کی بدہمت ایک استدہاجی شے ہے اور یہ ایک ظاہر امر ہے کہ اس کے اعلیٰ مدارج نسبت ادنیٰ کے زیادہ لائق اعتبار ہوتے ہیں۔

علم جمعی میں ہمارے مقدمات اقصیٰ نیز اون کے نتائج استنباطی سے اون کا تعلق دونوں میں کسی نہ کسی درجہ کی بدہمت ضرور شامل رہتی ہے۔ مثال کے لئے علم منہ سے کا ایک استدلال لیجئے۔ ہندسہ میں علوم متعارفہ کا یہی ہونا کافی ہوا کرتا ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ استدلال میں ہر ہر قدم پر مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق یہی ہو استدلال اکثر وہی مشکل ہوتا ہے جس میں اس تعلق کی بدہمت بالکل ادا کرنے کی ہو اور یہی وجہ ہے کہ جب استدلال زیادہ دشوار گزار ہوتا ہے تو مغالطہ کا اندیشہ بھی زیادہ ہوتا ہے۔

پس بیان بالا سے واضح ہو گیا کہ علم وجدہانی اور علم جمعی دونوں کا ایک حکم ہے۔ یعنی اگر علم وجدہانی کا قابل اعتماد ہونا اس کے مدارج بدہمت کی نسبت سے مانا جا رہا ہے تو قابلیت اعتماد میں بھی مدارج نکل آئینگے جن کا سلسلہ لائق توجہ سمطیات حس اور حساب و منطق کے سے سادہ تر اور موثوق بہ حقائق سے شروع ہو کر اون احکام پر ختم ہو گا جو اپنے مقابل کے بہ نسبت کچھ ہی زیادہ قرین قیاس نظر آتے ہیں

جس بات پر ہمارا پکا عقیدہ ہے کہ اگر وہ حق ہے تو علم کھلائے گا۔ مگر اس شرط سے کہ یا تو وہ خود علم وجدانی ہو یا اس علم وجدانی سے (منطقی یا نفسیاتی طریقہ سے) نتیجہ ہو جس سے اس کا از روئے منطق منبج ہونا ممکن بھی ہو۔ جس بات کا پکا عقیدہ حق نہیں ہے اس سے غلطی سے تعبیر کرینگے۔ اور جس بات کا پکا عقیدہ نہ علم میں شمار ہے نہ غلطی میں بلکہ وہ امر بھی جس کے ماننے میں تامل کی وجہ یہ ہو کہ اس کے مآخذ میں بدانت بدرجہ اتم موجود نہیں ہے اسکو مدنظر غائب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جو کچھ عام طور بمنزل علم کے سمجھا جاتا ہے اس کا اکثر حصہ کم و بیش فنی ہوا کرتا ہے۔

ظن غالب کے ضمن میں ہم کو مسالہ "اس ربط" سے بڑی مدد ملے گی جس کو ہم نے بطور تعریف حق کے قبول نہیں کیا ہے مگر معیار حق کے طور پر یہ اکثر استعمال ہو سکتا ہے۔ مختلف ظنون کا ایک ایسا مجموعہ جس میں کے تمام ظنون اپنی جگہ پر باہم ربط رکھتے ہوں بہ نسبت اپنے ہر ظن مفرد کے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ یہی صورت ہے جس کی رو سے سائنس کے بہت سے دعوے شان اقلیت پیدا کر لیتے ہیں۔ یعنی ظنون کے ایک نظام مربوط میں داخل ہو کر یہ اپنے لئے گہنی نش نکال لیتے ہیں۔ اور ان کو وہ قوت حاصل ہو جاتی ہے جو ان میں سے کسی ایک کو تنہا ہر حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہی امر فلسفیانہ دعووں پر بھی صادق آتا ہے کہ پہلے پہل توانی حیثیت اکثر بہت مشکوک نظر آتی ہے مگر جب ہماری نگاہ اس نظم و ارتباط پر جاتی ہے جو ان کے ذریعہ سے کسی مجموعہ ظنون میں پیدا ہوا ہے تو یہی دعویٰ قریب قریب پایہ وثوق پہنچ جاتا ہے۔ بیداری اور خواب میں تمیز کرنا یہ منجھو ایسے ہی مسائل کے ہے جن پر یہ اعراض کرمصادق آتا ہے۔ اگر ہمارے خواب پہلے ہر شب کو ایک دوسرے سے اسی قدر مربوط ہوا کریں جتنی کہ بیداری کی حالتیں میں تو یہ سمجھ میں آنا مشکل ہو جائے کہ آیا خواب زیادہ اعتماد کے لائق ہے یا بیداری۔ ربط ہی وہ معیار ہے جو موجودہ صورت حال میں خوابوں کو پہنچا قرار دیتا ہے اور بیداریوں کو لائق اعتماد بناتا ہے۔ لیکن اگر ایک طرف یہ ہے کہ جہاں تک یہ معیار کام دیتا ہے اس حد تک ہر ظن کو قوت سے بہتارتہتا ہے تاہم دوسری طرف بحر اس حالت کے جس میں متعلقہ نظام مربوط کے اندر شان موثوقیت

سے ظنون (جمع ظن) سے مراد ظنون غالبہ سمجھنا چاہیئے۔ مترجم۔

کسی نہ کسی عنوان سے از خود موجود جو بجائے یہ معیار و ثبوت مطلق کا بانی نہیں ہوتا پس
ظن غالب کا محض ایک منظم صورت میں ہونا اسے علم غیر مثبتہ کی منزلت پر فائز
کرنے کے لئے بجائے خود کافی نہیں ہے۔

باب چہارم فلسفیانہ علم کے حدود

صفحہ ۲۲

فلسفہ کے بارے میں اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس میں بہت سی ایسی باتیں اب تک معرض بحث میں نہیں آئیں جن پر اکثر فلاسفہ بہت کچھ خامہ فرسائی کر چکے ہیں۔ اکثر فلاسفہ کا دعو ہے کہ اس قسم کے جملہ مسائل جیسے مذہب کے اساسی عقائد عالم کا عقلیت پر معمول ہونا مادہ کا بے اصل ہونا اور شر کا بے حقیقت ہونا وغیرہ کو ادھنوں نے اپنے مابعد الطبیعی استدلال ذہنی کے ذریعہ سے ثابت کر لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے طالبان فلسفہ کے لئے یہ امید زندہ کی گئی مگر ایک مبہ و فیض بنی رہی ہے کہ ان دعووں پر بعد رسا کرنے کے وجہ دریافت ہو جائینگے۔ مگر میرے نزدیک یہ ایک امید موهوم ہے۔ عالم من حیث الکل ایک ایسی شے نظر آتا ہے جس کا علم مابعد الطبیعیات کے ذریعہ سے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اس قسم کے دلائل کہ قوانین منطق کی رو سے فلاں چیز ضرور موجود ہے اور فلاں کا وجود محال ہے کسی گہری تنقید کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اس باب میں ہم ایک اجمالی بحث اون طریقوں پر کرینگے جو اس قسم کے استدلال میں استعمال ہوتے ہیں تاکہ ان طریقوں کا جائز یا ناجائز ہونا پورے طور سے آشکار ہو جائے۔

جس مذہب کو ہم جانچنا چاہتے ہیں اس کا سب سے بڑا حامی دور جدید میں ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) ہوا ہے۔ ہیگل کا فلسفہ نہایت مشکل ہے۔ اور اس کے شارح مطالب کے لحاظ سے بہت کچھ اختلاف رائے بھی رکھتے ہیں۔ میں صرف اس شرح کے مطابق چلنا چاہتا ہوں جو اگرچہ اکثر شارح کے مطابق نہیں تو ان میں سے اکثر کے مطابق ہے اور جس کی خوبی یہ ہے کہ اپنی جگہ پر ایک نہایت اہم اور دلچسپ قسم کا فلسفہ پیش کرتی ہے۔ ہیگل کا خاص کر یہ دعو ہے کہ ہر وہ شے جو کل سے کچھ بھی کم ہے ظاہر ہے کہ جزو ہے اور جب تک اس کی شق مبنی تعمیر عالم میں موجود نہ ہو ظاہر ہے کہ وہ موجود ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اور جس صورت سے کہ تشریح تعاقبی کا کوئی ماہر صرف ایک ہڈی کو دیکھ کر قیاس کر لیتا ہے کہ یہ کس جانور کے جسم کا

جزو تھی اسی طرح کنگل کے نزدیک مابعد الطبیعیات کا جاننے والا حقیقت کے صرف ایک جزو کے ملاحظہ سے اگر کل حقیقت نہیں تو کم از کم حقیقت کا خا کا ضرور دریافت کر سکتا ہے۔ گویا حقیقت کے تمام ٹکڑوں میں جو بظاہر الگ الگ معلوم ہوتے ہیں گڑیاں لگی ہوتی ہیں اور یہ گڑیاں اون کو اس پاس کے دوسرے ٹکڑوں سے جوڑتی ہیں۔ اسی صورت سے حقیقت کا ہر جزو دوسرے جزو سے جوڑا ہوا ہے حتیٰ کہ کل عالم اسی صورت سے بن گیا ہے۔ پھر کنگل کے نزدیک عدم کمال کا ظہور عالم خیال اور عالم اشیا دونوں میں ہے۔ عالم خیال میں کسی نامکمل یا مجرد تصور کو لیجئے تو غور کرنے پر پتا چلتا ہے کہ اگر اس کے عدم کمال کو بھلاوے میں ڈال دیا جائے تو فوراً تناقض لازم آجائے گا۔ یہ تناقض تصور نہ کر کر کو اس کے "خلاف" یعنی جواب دعوے کی صورت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اب اس سے بچنے کے لئے ایک نئے تصور کی تلاش ہوتی ہے جو اس قدر نامکمل نہ ہو اور جس کی ترکیب تصور اول اور اس کے جواب دعوے سے ہوئی ہو۔ یہ نیا تصور گونا گونا گونا کمل نہیں جتنا کہ تصور اول تھا لیکن اپنی جگہ پر یہ بھی کمال نہیں اور اس کو بھی اپنے جواب دعوے کی حد تک بچھڑا کر اور اس سے مل کر ایک نئے مرکب کی صورت میں آجانا چاہیے۔ کنگل کو یہی بڑھتے بڑھتے تصور مطلق تک پہنچ جاتا ہے جس میں نہ تو نقص کا کوئی شائبہ ہے نہ وہ اپنا کوئی خلاف رکھتا ہے اور نہ وہ مزید ترقی کا محتاج ہے۔ گویا "تصور مطلق" سے "الحقیقت مطلقہ" کا مفہوم کافی طور پر ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن اون تصورات حقیقت کی اس حیثیت پر روشنی نہیں ڈالتے جس سے کہ وہ کسی بیک بنگا کل پر حاوی ہو جانے والے کے آگے آتی ہے۔ بلکہ اس کی صرف اس حیثیت پر روشنی ڈالتے ہیں جو جزئی نظریہ ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ کنگل اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک مرتب نظام واحد کی صورت پر ہے جو زمان و مکان کے قیود سے آزاد خنفس شر سے پاک کلیۃً عقل پر مبنی اور بالکل روحانی ہے۔ اس کے نزدیک دنیا میں اگر کوئی ظہور اس کے برخلاف نظر آئے تو از روئے منطق اس کی علت خود ہماری کوتاہ بین جزئی نظر قرار پاسکتی ہے۔ فرض کیجئے کہ جس طرح خدا دیکھتا ہے اگر ہم بھی کل عالم کو اسی طرح دیکھ سکتے ہیں تو زمان و مکان اور مادہ شریک ساری کہ وکاش اور جھگڑوں کا خاتمہ ہو جاتا۔ اور ایک دوامی، کامل، غیر متغیر، روحانی وحدت کا جلوہ نظر آنے لگتا۔

اس نتیجہ پر بہت کچھ علو کے شان پایا جاتا ہے جس کے آگے سر نیاز ختم کرنا امکان آرزو سے بعید نہیں۔ لیکن پھر بھی جب اس کی بوری جلیج کی جاتی ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو

دلائل کام میں لائے گئے ہیں کس قدر گنجلک اور کس قدر نادانہ مفروضات سے بھرے ہوئے ہیں یہ نظام جس رائے کی بنیاد پر تعمیر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ ناقص ہے وہ ہرگز باقی بالذات نہیں ہو سکتا بلکہ اپنے وجود کے لئے لابدی طور پر دوسری چیزوں کا محتاج ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جو شے اشیائے ماسویٰ الذات کی طرف مضاف ہے اوس کی فطرت میں ان بیرونی اشیاء کے ساتھ کسی نہ کسی نسبت کا موجود رہنا ضروری ہے۔ اگر یہ بیرونی اشیاء موجود نہ ہوں تو وہ شے بعینہ وہ نہیں ہو سکتی۔ مثلاً دیکھئے کہ ہر انسان کی فطرت کی ترکیب اوس کے حافظہ اوس کے علم اوس کی رغبتوں اور نفرتوں وغیرہ سے ہوئی ہے۔ اب اگر سرے سے انہی چیزوں کا وجود نہ ہوتا جمعیوں وہ جانتا ہے اور جن سے رغبت یا نفرت رکھتا ہے تو یہ انسان جو کچھ فی الحال ہے نہ ہوتا۔ یہ انسان لازمی طور پر اور ظاہر بھی ایک جزئی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اگر اوس کو کل حقیقت قرار دیا جائے تو خود اپنی نقیض بن جائے۔

گویا اس نقطہ نظر کا دار مدار تمام تر "فطرت" شے کے تصور پر ہے جو بظاہر لاجلہ حقائق متعلق بہ شے کے معنی دے رہا ہے۔ یہ تو بے شک صحیح ہے کہ جو حقائق ایک شے کو دوسری شے سے وابستہ کرتے ہیں وہ بغیر دوسری شے کی بفا کے باقی نہیں رہ سکتے لیکن حقائق متعلق بہ شے ہرگز جزو شے نہیں۔ اگرچہ اصول بالا سے "جزو" "فطرت" شے ہونا اون کے لئے لازمی قرار دیا جاتا ہے۔ پس اگر فطرت شے سے مراد "جلہ حقائق متعلق بہ شے" ہے تو ظاہر ہے کہ جب تک عالم کی جلہ دیگر اشیاء سے اوس کا تعلق اضافی علم میں نہ آجائے فطرت شے معلوم نہیں ہو سکتی۔ لیکن لفظ فطرت کے یہی معنی لینا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ فطرت شے کے نامعلوم ہونے باوجود کم از کم یوری طرح علم میں نہ ہونے کی حالت میں بھی علم شے ممکن ہے۔ یعنی اس معنی کے اختیار کرنے سے جلہ حقائق اور علم اشیاء میں باہم خلط پیدا ہو رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ شے کا علم عرفاً نہ ہو جائے درحالیکہ اوس کے باب میں صرف چند ہی قضایا معلوم ہوں۔ اور نظراً تو اس صورت میں ایک قضیہ کا بھی علم لازمی نہیں ہے۔ پس کسی کی معرفت میں مذکورہ بالا معنی کے لحاظ سے فطرت شے کا علم داخل نہیں ہے۔ اور گوکہ شے متعلقہ کے باب میں اگر ایک قضیہ کا علم بھی ہو گا تو اوس کی معرفت شے داخل رہے گی۔ تاہم اس میں شے متعلقہ کی فطرت کا علم مذکورہ بالا معنی کے لحاظ سے داخل نہ ہو گا۔ لہذا کسی شے کی معرفت میں اوس شے کی اضافی جزئی حقیقت

مضمحل نہیں ہوتیں اور (۲) ان اضافتوں میں سے بعض کا علم میں نہ تو کل اضافتوں کا علم مضمحل ہوتا ہے اور نہ مذکورہ بالا معنی کے لحاظ سے فطرت شے کا علم مضمحل ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ مجھے اپنے دانت کے درد کی معرفت ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ علم حد کمال کو بھی پہنچ چکا ہو۔ اور پھر بھی وہ سب باتیں میرے علم میں نہ ہوں جو ایک صالح دنیاں (جو اس کی معرفت نہیں رکھتا) بغیر اوس کی فطرت کو مذکورہ بالا معنی کے لحاظ سے جانے ہوئے اوس کے اسباب وغیرہ کی نسبت بیان کر سکے۔ پس کسی شے کے ذی اضافات ہونے سے اوس کی اضافتوں کا اوروے منطوق لازمی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بالفاظ دیگر یہ کہ محض اس امر سے کہ یہ شے ہی شے ہے یہ مستنبط نہیں ہو سکتا ہے کہ جو مختلف اضافات اوس میں فی الواقع ہیں اون کا ہونا لازمی بھی ہے۔ ظاہر اوجہ نتیجہ برآمد ہوتا ہوا نظر آتا تھا اوس کی وجہ یہ ہے کہ شے متعلقہ پہلے ہی سے ہمارے علم میں تھی۔

چنانچہ ہم ثابت نہیں کر سکتے کہ عالم من حیث الکل ایک مرتب نظام واحد کی صورت میں ہے جیسا کہ ہیگل نے بتایا ہے اور اگر یہ نہیں ثابت کر سکتے تو مکان و زمان اورادہ و شرکاء غیر حقیقی ہونا بھی نہیں ثابت کر سکتے۔ کیونکہ یہ امور ہیگل نے ان چیزوں کے جزوی اور اضافی ہونے سے مستنبط کئے تھے۔ پس اب عالم کی حقیقات فقط جزا جزا کرنے کی صورت باقی رہتی ہے اور اون اجزائے عالم کے خواص معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں نکلتا جو ہمارے تجربہ سے بعید ہیں۔ جن لوگوں کی امیدیں فلاسفہ کے بنائے ہوئے بڑے بڑے نظاموں کی بدولت بہت بلند تھیں اون کے حق میں یہ نتیجہ اگرچہ یاس انگیز ہے مگر ہمارے دور استقامت و صبر کے لحاظ سے یہی موزوں ہے بلکہ ابواب مابقی میں جو بحثیں ہو چکی ہیں اون سے بھی یہی نتیجہ بحال رہتا ہے۔

ارباب مابعد الطبیعیات کے مبلغ اور وصلہ مند اندہ مسامی اکثر اس جدوجہد شروع ہو جاتے ہیں کہ عالم واقعی کے بعض خاص خاص ظاہری پہلوؤں کا خود اپنی تصنیف ہونا اور اس وجہ سے غیر حقیقی ہونا ثابت ہو جائے۔ لیکن وہ جدید کے ارباب رائے زیادہ تر گویا یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی جو نقیضیں قرار دے لی گئی تھیں وہ محض دہم پر مبنی تھیں اور اس قسم کے قیاسات سے کہ فلاں صورت سے فلاں بات لازم آنا چاہیے جو کچھ وہی طور سے مستنبط ہو سکتا ہے اوس کی مقدار بہت تھوڑی ہے۔ اس ضمن میں مکان و زمان کی مثال بہت مناسب ہے

کیونکہ مکان و زمان دونوں کی وسعت لامتناہی ہے۔ اور دونوں لامتناہی طور پر تقسیم بھی ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم ایک خط مستقیم کی سیدھ میں کسی سمت چل کھڑے ہوں تو کسی ایسے نقطہ پہنچ سکتا عقل میں نہیں آتا جس کے آگے افصائے خالی بھی نہ ہو۔ یہی حال وقت کا ہے کہ اس میں ہم اپنے خیال میں آگے بڑھتے اور پہنچے جتے ہیں۔ اور پھر بھی اس کی اوس ابتدا یا انتہا تک رسائی حاصل کرنا عقل میں نہیں آتا جس کے آگے وقت محض بھی موجود نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت اور فضا دونوں غیر محدود طور پر وسیع ہیں۔

پھر اگر کسی خط میں دو نقطے لے لیجئے تو خواہ اون کا درمیانی فاصلہ کتنا ہی کم ہو یہ بات صریح معلوم ہوگی کہ ان کے بیچ میں اور نقطے ضرور داخل کئے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ ہر فاصلہ کی تنصیف ممکن ہے اور ہر نصف کی تنصیف پھر ممکن ہے۔ وغیرہ وغیرہ جس کی کوئی حد نہیں۔ اسی طرح زمانہ کو بھی لے کر دو لمحوں کا درمیانی عرصہ خواہ کتنا ہی قلیل کیوں نہ ہو گیزج میں مزید لمحا ضرور ہو سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ وقت و فضا دونوں لامتناہی طور پر قسمت پذیر بھی ہیں۔ اس لامتناہی وسعت و قسمت پذیری کی صورت میںہ کے برخلاف فلاسفہ نے یہ ثابت کرنے کے لئے دلائل وضع کئے ہیں کہ اشیا کا اجتماع لامتناہی طور پر نہیں ہو سکتا۔ اور اس لحاظ سے فضا میں نقطوں اور وقت میں لمحوں کی تعدادیں محدود ہونا چاہئیں۔ اس صورت سے فضا اور وقت کی صریح ماہیت اور لامتناہی اجتماعات کے فرضاً محال ہونیکے درمیان ایک تناقض کی شان پیدا کر دی گئی ہے۔

کانت پہلا شخص تھا جس نے اس تناقض پر زور دیا اور زمان و مکان کا نامکمل ہونا استنباط کر کے دعوے کیا کہ یہ دونوں محض ذہنی چیزیں ہیں۔ اس کے بعد دوسرے فلاسفہ بھی کہنے لگے کہ زمان و مکان فقط ظاہر سے تعلق رکھتے ہیں اور حقیقت میں منجملہ خواص عالم کے نہیں ہیں۔ لیکن ہنر ریاضی نے اپنی اون کوششوں سے جیسی کہ خاص کر جیارج کینار نے جاری کی تھیں یہ بات واضح کر دی کہ لامتناہی اجتماعات کا محال ماننا فطری رہنمی تھا۔ حقیقت میں یہ اجتماعات اپنی نقیض نہیں بلکہ تعصبات کے نقیض ہیں جو ذہن میں جم گئے ہیں۔ پس وقت و فضا کے غیر حقیقی ہونے پر جو دلائل قائم کئے گئے تھے وہ اب بالکل بے اثر ہو گئے اور مابعد الطبیعی ترکیب کا ایک براچشمہ خشک ہو گیا۔

لیکن ریاضی دانوں نے صرف یہی ثابت کرنے پر اکتفا نہیں کیا ہے کہ فضا جس صورت

عموماً مانی جاتی ہے وہ ممکن ہے۔ اوغوس نے تو یہ بھی ثابت کر دکھایا کہ جہاں تک منطقی ثبوت کا تعلق ہے فضا کی دوسری صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ اقلیدس کے بعض علوم متعارفہ کسی نہ کسی عقل سلیم کے نزدیک ”ضروری“ تھے اور فلاسفہ اُن کا ضروری ہونا پہلے سے قرار دے دیتے تھے۔
 لیکن اب یہ دریافت ہوا ہے کہ اُن کی ضرورت کا ظہور بداهت منطق کی بنیاد پر نہ تھا بلکہ محض فضا ہائے حقیقی سے ہمارے واقف ہونے کی جہت سے تھا۔ ریاضی دانوں نے ایسے نام فرض کر کے جن میں یہ علوم متعارفہ درست نہ ٹھہریں منطق سے کچھ اس طرح کام لیا ہے کہ عقل سلیم کے نزدیک تعصبات مضحمل ہو جائیں اور ہماری فضا سے قدرے اختلاف رکھنے والی فضاؤں کا امکان ثابت ہو جائے۔ ان فضاؤں میں سے بعض کا فضا سے اقلیدسی سے اختلاف اس قدر ضعیف ہے کہ جہاں تک قابل پیمائش فاصلوں کا تعلق ہے مشاہدہ سے اتنا پتا بھی نہیں لگ سکتا کہ ہماری فضا سے واقعی بعینہ اقلیدس دانی فضا ہے یا اُن دوسری قسموں میں سے کسی قسم کی ہے۔ یہاں گویا صورت حال بالکل پلٹ گئی۔
 پہلے تو یہ معلوم ہوتا تھا کہ تجربہ نے منطق کیلئے صرف ایک ہی فضا وضع کی تھی اور منطق نے اسے بھی ناممکن قرار دیدیا۔ اب منطق خود ہی کئی ایک فضاؤں کو ممکن قرار دے رہی ہے جن کو تجربہ سے بیکار کے کوئی تعلق نہیں کہ تجربہ محض ایک جزئی حد تک ان فضاؤں کے درمیان کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔ اس صورت سے ہمارا علم جو جو ذات گھٹ گیا اور علم ممکنات بہت کچھ بڑھ گیا۔ گویا پہلے ہم ایک جس رنگ میں نہ تھے جس کا ہر گوشہ اور ہر روزن دریافت ہو سکتا تھا۔ اور اب اپنے آپ کو بے پناہ امکانات کے ایک وسیع میدان کی سیاحت میں مصروف پاتے ہیں جہاں بہت سی چیزیں انسانی اپنے افراد کے نامعلوم ہونگی وجہ سے اُبھرہ علمت باہر پڑی ہیں۔

جو صورت وقت و فضا کے بارے میں ذکر ہوئی ایک حد تک یہی کیفیت بعض دوسرے امور میں بھی پیش آتی ہے۔ اصول دہیہ کی رو سے نصاب عالم بنانے کی کوششیں بالکل رگھیں۔ منطق پہلے کی طرح ملغ امکانات ہونے کے عوض تفصیل انسانی کے لئے مڑوہ آزادی لائی۔ وہ بے شمار چار باغے کا جو تنگ نظر عقل سلیم کی آنکھوں سے اوجھل تھے اس کی بدولت آشکار ہو گئے۔ اور تجربہ کا کام حسب امکان یہ تصفیہ کرنا رہ گیا کہ منطق نے جو اتنے عالم وضع کئے ہیں ان میں سے ہر علاقہ کون سا عالم ہو سکتا ہے پس اس سے اگرچہ مراد نہیں کہ جو کچھ موجود ہے اس کے بارے میں جتنی علیت تھی

وہ صرف تجربہ بالفعل کے دائرہ تک محدود ہو گئی۔ البتہ یہ گھٹکر ادنیٰ رہ گئی جتنی کہ تجربے ذریعہ سے عرض تحصیل میں آسکتی ہے ہم اوپر دیکھ ہی آئے ہیں کہ ہمیں بہت سی ایسی چیزوں کا علم بیانی حاصل ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربہ بلا واسطہ میں بالکل نہیں آتیں لیکن علم بیانی کی ہر صورت میں کچھ نہ کچھ کلیات کا قلعی ضرور درکار ہوتا ہے تاکہ جس قسم کی شے کسی خاص مقدمہ میں مضمحل ہو اس قسم کی شے اس سے منبج بھی ہو سکے مثلاً اشیائے طبیعی کے بارے میں یہ اصول کہ معطیات حس اشیائے طبیعی کی علامات ہیں یہ بجائے خود کلیات کے ایک قلعی پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی اصول کی بنا پر ہم تجربہ کے ذریعہ سے اشیائے طبیعی کے متعلق معلومات حاصل کرتے ہیں۔ یہی امر قانون علیت پر بلکہ اس سے کم غنویت رکھنے والے اصول مثلاً قانون تجاذب پر بھی صادق آتا ہے۔

قانون تجاذب کے سے اصول کا ثبوت یا اون کا ظن غالب قرار پانا تجربہ و نیز قانون استقرا کے سے خالص اصول و ہبہ کے یکجا کرنے سے عمل میں آیا ہے۔ پس ہمارا علم وجدانی جو ہمارے دوسرے قسم کے علم حقائق کا بھی تمیز ہے و طرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو خالص علم تجربی جو جزئی اشیاء کا وجود اور اس کے بعض دیگر خواص کو آشکار کرتا ہے۔ دوسرے خالص علم و جہاں جو کلیات کی اضافات باہمی کو ظاہر کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے علم تجربی میں لاحق ہونے والے جزئی واقعات سے ہم نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ اور علم جمعی کا انحصار ہمارے کسی نہ کسی خالص علم و جہی پر بلکہ اکثر اوقات خالص علم تجربی پر بھی ہوا کرتا ہے۔

اگر یہ قول صحیح ہے تو فلسفہ اور سائنس کے علم میں کوئی اساسی فرق نہیں ہے لگاہی کا کوئی خاص دروازہ ایسا نہیں جو فلسفہ کے لئے کھلا اور سائنس پر بند ہو۔ فلسفہ کے اخذ کردہ نتائج سائنس کے نتائج سے کوئی مغایرت قطعی نہیں رکھتے۔ فلسفہ کا خاصہ اصلی انتقاد ہے جو فلسفہ اور سائنس کے درمیان حد فاصل ہے۔ فلسفہ ادن اصول کو بنظر انتقاد جانچتا ہے جو سائنس اور روزمرہ کی زندگی میں کام آتے ہیں۔ اور ان اصول میں اگر کچھ بے ربطیاں ہوتی ہیں تو ادن کو واضح کر کے دکھا دیتا ہے۔ بلکہ جس اصول کو قبول کرتا ہے تو اسی شرط پر کہ اس کے ستر کرنے کیلئے کوئی پہلو انتقاد ہی جس سے ظاہر نہ ہوا ہو۔ بقول بعض فلاسفہ کے وہ اصول جو سائنس میں پنہاں ہوتے ہیں اگر غیر موثر فروعات سے خالی ہونے پر بھی اس قابل نظر آتے کہ عالم من حیث النکل کے باب میں کچھ معلومات ہم پہنچ سکیں تو ادن کو ہمارے دائرہ تعین میں

داخل ہونے کا وہی حق ہوتا جو سائنس والے علم کو حاصل ہے۔ لیکن نقیض سے اس صفت کا علم کہیں نہیں ملتا اور یہی وجہ ہے کہ جہاں تک بڑے دیرالحد الطبعی فلاسفہ کے خاص خاص مقولوں کا تعلق ہے اس علم کا نتیجہ زیادہ تر ایک سبلی خبیثیت رکھتا ہے۔ حالانکہ عام طور پر جسے علم کہتے ہیں اس کا نتیجہ زیادہ تر ایجابی ہوا کرتا ہے۔ دوران اعتقاد میں شاذ ہی کوئی علت ایسی نکلتی ہے جس کی بنیاد پر یہ علم مسترد ہو سکے۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ انسان جس قسم کے علم کا عموماً اہل سمجھا جاتا ہے اس کی صلاحیت انسان میں نہیں ہے۔

صفحہ ۳۴

فلسفہ کو اگر اعتقاد علم سے عبارت کیجئے تو اس کی کوئی حد مقرر ہونا چاہیے۔ اگر ہماری نیت بالکل ہی شکی مزاج ہو جانے کی ہے اور دائرہ علم سے باہر رہ کر پھر اسی دائرہ میں قدم رکھنے کی کوشش ہے تو یہ ایک ناگہن سی بات ہے۔ بلکہ ایسی تشکیک کی تو زید بھی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ رد کرنے کے لئے فریقین میں ٹھوڑا بہت تہ مترو و مرثر ترک ہونا چاہیے۔ شک شخص سے کسی گفتگو کی ابتدا نہیں ہو سکتی۔ پس اگر واقعی کوئی فائدہ منظور ہے تو علم کے فلسفیانہ اعتقاد میں یہ مخرب طرز عمل فضول ہے۔ کمال تشکیک کے آگے متقی کی دینیں نہیں جاتیں اور یہ تو ایک انسانی سے کچھ میسر آجائے والی بات ہے کہ اس حد کی تشکیک بالکل نامقول ہو کر جاتی ہے۔ ڈیکارٹ کا دانش سوتا جس سے فلسفہ جاوید کی بنیاد پڑی ہے اس کی جھٹکت نہیں ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اس کی حیثیت ایسے اعتقاد کی ہے جسے ہم فلسفہ کی جان قرار دیتے ہیں۔ اس ”شکی اسلوب“ میں یہ ہے کہ جس میں شک ہو سکے اس میں شک کرتے چلے جاؤ۔ اور جو کچھ من قبیل علم آئے اس میں ہر ہر قدم پر دم لو اور پلٹ پلٹ کر پوچھتے جاؤ کہ کیا اس کا حقیقت معلوم ہونا برسیل و ثوق محسوس ہوتا ہے یا نہیں۔ فلسفہ کی ترکیب اسی قسم کے اعتقاد سے ہوتی ہے۔ خواہ کتنی ہی سخت گیری اور جامعیت کیساتھ کیوں نہ غور کیا جائے مگر جو د معطیات جس کے علم کی طرح بعض معلومات کا کلیتہً ناقابل شک ہو نا ضرور باقی رہتا ہے۔ اس قسم کے علم کے ضمن میں فلسفیانہ اعتقاد یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ عقائد سے بالکل دست بردار ہو جائے۔ گویا یہ عقائد بے شک پائے جاتے ہیں جو یوں پناہ ہے برابر قائم ہیں۔ لیکن جہاں تجسس میں شدت دکھائی دے گی اون کی ساری قلعی خصل جاتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ اشیائے طبیعی معطیات جس سے اتنی خلعتی ہیں۔ اپنی عقائد کی ایک مثال ہے۔ فلسفہ کا فتوہ اس قسم کے عقائد کے باب میں اتنا دقیقہ کوئی عجیب و لائل پیدا نہ کئے گئے ہوں یہی ہو گا کہ یہ قابل مسترد کر دینے کے ہیں۔ لیکن اون عقائد

کا مسترد کرنا جو سختی سے جانچ کرنے پر بھی محلِ اعتراض نہیں ہوتے شانِ معقولیت سے خالی اور تعلیماتِ فلسفہ سے بعید ہے۔

مختصر یہ کہ افتقاد سے ہماری یہ مراد نہیں ہے کہ پہلے سے بلاوجہ رد کرنا کہ تہیہ کر لیا جائے۔ مقصد یہ ہے کہ بادی النظر میں جو کچھ من قبیلِ علمِ غیر متاہواؤس کے ہر جزو کو اوسکی خوبیوں کے اعتبار سے جانچا جائے اور جو کچھ بمنزلِ علم قرار پائے وہ اختیار کر لیا جائے۔ یہ تسلیم کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ہر نوعِ غلطی کا اندیشہ برابر باقی رہے گا۔ کیونکہ انسان غامض ضرور ہے۔ لیکن فلسفہ کا یہ دعوے بھی حق بجانب ہے کہ فلسفہ صدور خطا کے اندیشہ کو کم کر دیتا ہے بلکہ بعض اوقات تو اس قدر گھٹا دیتا ہے کہ اوس کا عملاً نظر انداز کر دینا کچھ دشوار نہیں رہتا جس دنیا میں خطا کا صہ ورنہ گنہگار ہو وہاں اس سے بڑھ کر کیا چاہیئے؟ اور فلسفہ کا کوئی صاحبِ نظر حاسمی اس سے زیادہ کا مدعی بھی نہیں ہوتا۔

باب پانزدہم جنس فلسفہ کی قدر و قیمت

فلسفہ کا یہ ناکامل اور مختصر سا تبصرہ تمام ہونے پر ہے۔ مناسب ہو گا کہ فاتحہ پر بھی غور کر لیا جائے کہ فلسفہ کس قیمت کی جنس ہے اور اس کے مطالعہ کی ضرورت کیا ہے۔ یہ مسئلہ اس وجہ سے اور بھی غور طلب ہے کہ اکثر اشخاص معاملات دنیاوی اور علوم طبیعیہ کے دلدادہ ہو کر اس شک میں پڑ جاتے ہیں کہ آیا فلسفہ میں بے ضرر بگر بے سود کاوشوں اور موشگافیوں بلکہ ناممکن العلم امور پر رد و قبیح کے سوا کچھ اور بھی ہے؟

اس قسم کی رائیں فلسفہ کے باب میں کچھ تو اس وجہ سے قائم کی جاتی ہیں کہ لوگ زندگی کے مقصد کو غلط سمجھتے ہیں اور کچھ یہ وجہ ہے کہ فلسفہ کے اغراض کا صحیح اندازہ نہیں رکھتے دنیا میں مختلف ایجادوں کی مدولت جاہل سے جاہل لوگ بھی علوم طبیعیہ سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ ان علوم کی مدح سرائی نہ صرف طلبہ کے لئے ہے بلکہ ان کی غرض اول عامۃ الناس کو مستفید کرنا ہے۔ فلسفہ اس قسم کے نفع سے خالی ہے۔ اس کے مطالعہ سے جو طالبان نفع کے اگر کوئی مستفید ہو سکتا ہے تو بالواسطہ ہو سکتا ہے۔ یعنی طالبان فلسفہ کی زندگی پر اس کا جو کچھ اثر ہوتا ہے اس سے دوسرے لوگ بھی متاثر ہوتے ہیں اور جنس فلسفہ کی قیمت کا اگر کوئی اندازہ ممکن ہے تو بس انہی اثرات کے ذریعہ سے۔

لیکن فلسفہ کی قدر و قیمت دریافت کرنے کے لئے سب سے پہلے ادن تعصبات کو دل سے دور کر دینا ضروری ہے جو برائے نام ”کارپرداز“ لوگوں کی طرف منسوب ہیں۔ یہ لوگ جو عرف عام میں کارپرداز کہلاتے ہیں یہ وہ ہیں جو صرف مادی ضرورتوں کا لحاظ کرنا جانتے ہیں یہ فقط غذائے جسمانی کے بھوکے ہیں اور غذائے روحانی کی حاجت ان کے خیال میں بھی نہیں آتی۔ اگر سب لوگ جن سے بسر کرتے ہوتے اگر امراض اور افلاس کو تاجہ اسکان زوال ہو چکا ہو تا تب بھی ایک قابل لحاظ مدینت کے پیدا ہونے میں بہت سے اور مراحل باقی ہوتے

موجودہ صورت میں بھی ذہنی استفادہ کم از کم اوس حد تک تو ضرور مفید ہے جتنا کہ جسمانی نفع۔ فلسفہ کی قیمت کا اندازہ استفادہ ذہنی ہی کے معیار سے ہو سکتا ہے۔ اور جو لوگ اس نفع کی طرف سے بے پروا نہیں ہیں اُس وہی قائل ہو سکتے ہیں کہ فلسفہ کا پڑھنا اوقات ضائع کرنا نہیں ہے۔ دوسرے مضامین کی طرح فلسفہ کی اولین غرض طلب علم ہے۔ لیکن اس میں اوس قسم کا علم مطلوب ہوتا ہے جو تمام علوم میں وحدت اور نظام پیدا کرتا ہے۔ اس میں اوس علم کی جستجو ہوتی ہے جو ہمارے معلومات تعصبات اور معتقدات پر تختہ چینی کرنے سے حاصل ہو سکے۔ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ فلسفہ کو اپنے مسائل کے کافی طور پر حل کرنے میں کوئی بڑی کامیابی ہوئی ہے۔ اگر کسی ریاضی داں یا ماہر معدنیات یا مورخ بلکہ چاہے جس مضمون کے عالم سے پوچھئے کہ تمہارے مضمون میں کون سے حقائق اب تک تعین کے ساتھ دریافت ہو سکے ہیں تو اس کا جواب اتنا طویل ہوگا کہ جب تک چاہیئے بیٹھے سنا کیجئے۔ لیکن کسی فلسفی سے یہی سوال کر کے دیکھئے۔ اگر اوس نے صاف کوئی سے کام لیا تو فوراً قبول دے گا کہ دوسرے مضامین میں جسطرح کے قطعی نتائج حاصل ہوتے ہیں اوس طرح فلسفہ میں کوئی نتیجہ نہیں برآمد ہوا۔ سچ تو یہ ہے کہ اس کی ایک خاص وجہ ہے۔ جوں ہی کہ کسی مضمون میں معلومات کا حاصل ہونا تعین کیستہ معروض امکان میں آتا ہے بس اوسی آن سے اوس مضمون کا نام فلسفہ نہیں رہتا بلکہ اوس مضمون کو کسی مستقل سائنس کے نام سے موسوم کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ مطالعہ افلاک جو اس زمانہ میں فلکیات سے تعلق ہے ایک زمانہ میں فلسفہ کا جزو تھا اسی وجہ سے نیوٹن کی معسرکتہ الآرا تغیب کا نام دہ فلسفہ فطریہ کے ریاضی اصول رکھا گیا تھا۔ علیٰ ہذا القیاس مطالعہ نفس انسانی جو ابھی تھوڑے دن ہوئے فلسفہ میں شامل تھا اب فلسفہ سے الگ ہو گیا ہے اور ”علم النفس“ کہلانے لگا ہے۔ پس فلسفہ کی شان بے وثوقی (نا استواری) ایک بڑی حد تک حقیقی نہیں بلکہ نسبتاً محض ظاہری ہے۔ کیونکہ ایسے مسائل جن کے جوابات معین ہیں وہ سائنسوں کے حوالہ کر دیے گئے ہیں اور جو معین نہیں ہو سکے ہیں وہ اب تک فلسفہ کے سپرد ہیں۔

نا استواری فلسفہ کے باب میں جو حق بات سچی اوس کے صرف ایک پہلو کا ذکر ہوا ہے۔ ابھی بہت سے سوالات باقی ہیں (جن میں وہ مسائل بھی شامل ہیں جو ہماری روحانی زندگی کی نسبت سے ہمارے لئے بہت بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ہماری دانت میں تاؤ تھکے عقل انسانی کو بمقابلہ حال کے کوئی بالکل نئی بات نہ حاصل ہو جائے یہ مسائل ہمیشہ لایحل ہی رہ گئے۔

ایسا عالم میں کوئی وحدت مفروض یا کوئی مقصد پنہاں ہے یا یہ کہ جو کچھ ہے محض ایک مجموعہ اتفاقات ہے؟ آیا شعور اس عالم کا کوئی مستقل جزو ہے جس سے عقل کے لاستنا ہی فروغ کی توقع رکھی جاسکے یا یہ کہ یہ محض ایک حادثہ متغیر ہے اور صرف ایک چھوٹے سے سیارہ میں پیدا ہو گیا ہے جس پر بقائے حیات بالآخر محال ہو جانے والی ہے؟ نیکی اور بدی آیا صرف انسان ہی کے لئے ہے یا عالم کے لئے بھی اس کی کوئی اہمیت ہے؟ فلسفہ میں ایسی قسم کے سوالات پیدا کئے جاتے ہیں اور ان کے جواب مختلف فلسفی مختلف طریقوں سے دیا کرتے ہیں۔ لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ ان سوالات کا حل کسی دوسری صورت سے ممکن ہو یا نہ ہو مگر فلسفہ کے پیش کردہ جوابوں میں سے ایک بھی ایسا نہیں جو محض ثبوت کے اعتبار سے صحیح قرار دیا جاسکے اور پھر اگر کسی سوال کے حل ہو جانے کی ذرا بھی امید پائی جاتی ہے تو اس پر دلغ سوئی کرتے رہنا فلسفہ کا فرض ہے تاکہ اس کی اہمیت ذہن نشین ہو جائے اور اس کے ہر وسیلہ کی تحقیق ہو جائے۔ نیز یہ کہ عالم کے ساتھ ہماری فکری دلچسپی کم نہ ہوتے پائے جو تین کے ساتھ حاصل ہو جانے والے معلومات تک محدود رہنے کی صورت میں مفقود ہو جاتی ہے۔

صفحہ ۲۴۲

حقیقتاً اکثر فلسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ ایسے بنیادی سوالات کے بعض جوابوں کی حقیقت فلسفہ سے ثابت ہو گئی۔ ان لوگوں نے یہ فرض کر لیا ہے کہ عقائد مذہبی میں جو باتیں سب سے اہم ہیں وہ استدلال سے صحیح ثابت ہو سکتی ہیں۔ اس عنوان سے جو مسامحی عمل میں آئیں اور کچھ سمجھنے اور ان طریقوں اور بنیادوں پر رائے قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے علم انسانی کا تبصرہ ہو جائے۔ ان محال بات پر شانِ فکر کے ساتھ ذوق لگانا بلاشبہ خلاف عقل ہے۔ لیکن ابوابِ بالا میں جو کچھ تحقیق ہو، اگر وہ باطل ہیں ہے تو عقائد مذہبی کے فلسفہ سے ثابت ہونے کی امید مجبوراً چھوڑ دینا ہوگی۔ پس ان مسائل کے معین جوابات کو ہم افاداتِ فلسفہ میں شمار نہیں کر سکتے اور پھر کہا جاتا ہے کہ فلسفہ کی قیمت معلومات کے کسی ایسے مجموعہ پر منحوس نہیں کیجا سکتی جو تین کے ساتھ حاصل ہو سکنے کے لائق سمجھا جاتا ہو۔

فلسفہ کی جو قیمت ہے دراصل اس کی ناستوری ہی سے ہے۔ جو شخص لذتِ فلسفہ سے نا آشنا ہے وہ زندگی بھر ان متعصبانہ عقائد کی جگر بندوں میں پھنسا رہتا ہے جو اس کی معمولی عقل بلکہ اس کی قوم اور زمانہ کے عادات و اطوار بلا اجازت و امانہ ادا قوت فکر اس کے ذہن میں راسخ کئے دیتے ہیں۔ ایسے آدمی کے لئے یہ دنیا ایک سینہٴ مہرہ

اور بے نقاب شے بن جاتی ہے۔ یعنی دنیا کی معمولی باتوں میں طبیعت جستجو کی طرف اُل نہیں ہوتی۔ اور غیر مافوس امکانات نگاہ میں کچھ نہیں چنچتے۔ اس کے برخلاف جب خیالات فلسفیانہ ہوتے ہیں تو جیسا کہ ابتدائی ابواب میں ہم دیکھ آئے ہیں معمولی سے معمولی چیزوں سے بھی ایسے سوالات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں جن کے جواب اگر تلاش کئے جاتے ہیں تو بہت مکمل اہمیت میں ملتے ہیں۔ فلسفہ اگرچہ وثوق کے ساتھ نہیں بتا سکتا کہ ان جوابوں سے جو شکوک پیدا ہوتے ہیں اُن کے رفع کرنے کی کیا تدبیر ہے لیکن بہت سے امکانات اس ضمن میں ایسے پیش نظر ہو جاتے ہیں جس سے خیالات وسیع اور قیود رسم درواج سے آزاد ہو جاتے ہیں پس جب اس وثوق کا احساس کم ہونا شروع ہوتا ہے کہ ”اشیائے عالم ایسی ہیں“ تو علم میں بہت کچھ ترقی یوں ہوتی ہے کہ ”اشیاء کیا کچھ ہو سکتی ہیں یا جن لوگوں کے قیوم میدان شک کی آزاد فضا میں کبھی نہیں گئے ہیں اُن کی متکبرانہ ادھاپندی اسی صورت سے فاک میں مل جاتی ہے۔ اور مافوس چیزوں کے غیر مافوس پہلو اسی عنوان سے ظاہر ہو کر ہماری قوت متوجہ کو باقی رکھتے ہیں۔

قطع نظر اس نفع کے کہ اس سے غیر متوقع امکانات منکشف ہو جاتے ہیں فلسفہ کی ایک اور قیمت ہے (جو شاید اس کی خاص قیمت ہو) جو اُس کے مطالعہ نظر کی عظمت نیز ان مطالعہ کے نتائج یعنی تنگ نظری اور خود غرضی کے زوال کی وجہ سے اور بھی بڑھی چڑھی ہے۔ ایک مغلوب الجھلت انسان کی زندگی بس نفع ذاتی کے دائرہ میں محدود ہو کر رہتی ہے۔ اس زندگی میں شاید اقربا و احباب کی شرکت گوارا ہو سکتی ہو لیکن بیرونی دنیا جب تک جلی خواہشوں کی معاون یا مخالف نہ نظر آنے لگے اس وقت تک اُس کی کوئی پروا نہیں کی جاتی۔ ایسی زندگی میں ایک حکماءہ برپا رہتا ہے اور ایک طرح کا انقباض سا پایا جاتا ہے۔ اس کے مقابل فلسفیانہ زندگی طائفت افزا اور آزاد ہو کر رہتی ہے۔ یہ شخصی دنیا جو جلی منافع پر قائم ہے بہت ہی تنگ ہے اور ایک عظیم انسان ذی مقدرت عالم کے بیچ میں کچھ اس طرح پڑ گئی ہے کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ باطل تباہ ہو کر رہ جائے گی۔ تا وقتیکہ ہم اپنے نفع کو اس قدر وسیع نہ بنالیں کہ ساری بیرونی دنیا اُس کے احاطہ میں آجائے ہماری مثال ایک محصور لشکر کی سی رہے گی جسے معلوم ہو گیا ہو کہ غنیمت ہر گز چھوٹے چھوٹے گاؤں اور بالآخر ہتھیار ڈال دینا ہوں گے۔ ایسی زندگی میں

خواہشوں کی شدت اور قوت ارادی کی بے بسی کے باہم ایک نزع و جہد جاری رہتی ہے اور اطمینان کا کوسوں پتا نہیں لگتا۔ اس لئے اگر زندگی کو بام عظمت بردیکھنا مقصود ہے اور آزاد بنانا ہے تو اس جنگ اور اس قید خانہ سے نجات حاصل کرنا لازم ہے۔ اس کی ایک صورت فلسفیانہ تفکر سے نکلتی ہے۔ فلسفیانہ تفکر کے ذریعے سے جو وسیع ترین

صفحہ ۲۲۵

تبصرہ کیا جاتا ہے اس میں عالم کے اندر متضاد مواقع نہیں قائم کئے جاتے کہ اگر کوئی دوست ہے تو کوئی دشمن۔ اگر ایک مددگار ہے تو دوسرا مخالف۔ یا اگر ایک نیک ہے تو دوسرا بد۔ بلکہ کل کو ایک ہی نگاہ سے دیکھنا ہوتا ہے۔ فلسفیانہ تفکر اگر خلوص آمیز ہے تو اس کا ہرگز یہ منشا نہیں ہو سکتا کہ خواہ مخواہ انسان کو بقیہ عالم کا ہم جنس ثابت کر دے تحصیل علم تا مگر توسیع نفس ہے۔ اس توسیع کا بہترین عنوان یہ ہے کہ توسیع کی کوشش بڑا بہتر نہ کی جائے۔ یہ مقصد جب ہی حاصل ہوتا ہے جب جزا زدہ علم کے کوئی قوت کام میں نہ لائی جائے۔ اس طلب میں بیشتر سے ایسی خواہشوں کو کوئی دخل نہ ہونا چاہیے کہ فلاں مطلب انسانہ جو۔ بلکہ ایسا ہو نا۔ چاہیے کہ جو مطلب خود سے پیدا ہو نفس اوس کے رنگ میں ڈوب جائے۔ نفس کی کیفیت تو یہ ہے کہ جب یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ خود نفس میں عالم کے ساتھ وہ تقارن پائی جاتی ہے کہ غیر نفس کو شامل نفس کئے بغیر بھی علم عالم حاصل ہو سکتا ہے تو نفس کو وسعت حاصل نہیں ہوتی اس قسم کا ثبوت مہیا کرنے کی آرزو ایک طرح کی تعالیٰ نفس ہے اور ہر تہی کی صرح یہ ہی ارتقاء نفس کے حق میں (جو مدعا نفس ہے اور جس کی اہمیت رکھتا ہے نفس) کے مستور ہے) مضمر ہے۔ تعالیٰ نفس دیگر مواقع کی طرح فلسفہ میں بھی دنیا کو اپنے اغراض کا ایک ذریعہ قرار دیا کرتی ہے۔ گویا یہ دنیا کی اہمیت کو نفس کے مقابلہ میں گھٹاتی ہے اور نفس اپنے مقصد کی عظمت کو اس کی وجہ سے محدود کرنے لگتا ہے۔ برخلاف اسے فلسفیانہ تفکر میں ابتدا غیر نفس سے کرنا ہوتی ہے اور غیر نفس کی عظمت نفس کے حدود کو وسیع تر بنا دیتی ہے۔ لہذا یہی عالم کا یہ فیضان ہے کہ جو ذہن اس کے تغیر میں پڑ جاتا ہے وہ بھی اس لائتا ہی کا شریک کچھ نیچے ضرور ہو جاتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ جو نظامہائے فلسفہ عالم کو مصغر کر کے مرادف انسان بنا دیتے ہیں وہ عظمت روح کو بالائے طاق کئے ہوئے ہیں۔ علم نفس اور غیر نفس میں اتحاد کی ایک صورت ہے۔ چنانچہ ہر اتحاد کی طرح یہ بھی جبر سے پاک ہے اور اسی وجہ سے

اس میں یہ زبردستی نہیں کی جاتی کہ جو کچھ ہم اپنی ذات میں پاتے ہیں سارا عالم اوسی کے وائنق قرار پاجائے۔ لوگوں کا فلسفیانہ میلان عموماً اس طرف ہے کہ ہر شے کا معیار بس انسان ہے اسکا ہی انسان ہی کی اختراع ہے، زمان و مکان اور عالم کلیات خواص ذہن سے ہیں اور یہ کہ جو شے ذہن کی وضع کی ہوئی نہیں ہے وہ ناقابل علم ہے اور ہمارے کام کی نہیں۔ ہماری گذشتہ بحث اگر صحیح ہے تو یہ خیال غلط ہی نہیں بلکہ ہمارے فلسفیانہ تفکر کے اون تمام عوارض کو سلب کئے جیتا ہے جن کی ذات سے یہ تفکر ایک قابل قدر حیثیت رکھتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس خیال سے تفکر صرف نفس سے وابستہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس مذہب میں جس چیز کا نام علم ہے وہ غیر نفس سے نفس کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنی جگہ پر تعصبات عادات اور مطلوبات کا ایک مجموعہ مرکب ہے جو ہمارے اور عالم غیر کے مابین ایک محکم حجاب کے طور پر حائل ہے۔ ایسے نظریہ علم میں جس شخص کو لطف آتا ہو اوس کی مثال ایک ایسے آدمی کی ہے جو اپنے گوشہ عافیت سے اس دُور سے قدم نہ نکالنا چاہتا ہو کہ مبادا اوس کے قول پر آئندہ دندہ تنا کھنے والا کوئی نہ نکلے۔

برخلاف اس کے حقیقی فلسفیانہ تفکر کو غیر نفس کی بروسیع بلکہ ہر ایسی بات سے تسکین ہوتی ہے جو مقصود تفکر اور مقصود تفکر کے واسطے سے نفس متفکر کو فروغ دے۔ ہر وہ شے جو شخصی اور ذاتی ہے ہر وہ بات جو عادات خود غرضی یا ہوا و ہوس پر مبنی ہے اس مقصود کو فنا کر دیتی ہے اور نقل جس اتحاد کو دھونڈھ رہی ہے وہ بیکار رہ جاتا ہے۔ فکر کرنے والے کے لئے اس راہ مقصود میں جو چیزیں اس صورت سے حائل ہوتی ہیں وہ ان شخصی اور ذاتی امور کو نقل کے حق میں ایک قید خانہ بنا دیتی ہیں۔ عقل اگر آزاد ہو تو اوس کو بصیرت خداوندی حاصل ہوتی ہے جس کے لئے ”یہاں“ اور ”اب“ کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اوس کے لئے امید و بیم کوئی شے نہیں۔ نہ کسی قسم کے مردوج عقائد ہیں نہ روایتی تعصبات کے شکنجے انتہائی صبر و سکون کے ساتھ اوس کی بس ایک غرض ہے۔ یعنی طلب علم۔ اور علم سے مراد وہ علم ہے جو بالکل غیر شخصی اور خالصاً فکری ہونے کے باوجود انسان کی رسائی سے باہر نہ ہو۔ چنانچہ بقابلہ اوس علم کے جو واسطہ حواس سے حاصل ہوا ہو اور حسب دستور محض شخصی اور قطعی نقطہ نظر سے بلکہ ایک ایسے جسم سے متعلق ہو جس کے آلات حواس جس قدر تحصیل کرتے ہیں اوسی قدر ضائع بھی کر دیتے ہیں عقل کماؤد کے

صفحہ ۲۳۸

تذریک وہ علم مجرد و کلی زیادہ قدر کے لائق ہے جس میں کسی شخصی تاریخ کے حوادث کا دخل نہ ہو۔ وہ ذہن جو فلسفیانہ فکر کی آزادی اور غیر جانبداری کا عادی ہو چکا ہے عالم جذبات و عمل میں بھی اپنی اوسی حریت اور عدل کو ضرور باقی رکھتا ہے۔ لہذا ذہن اپنے جواہر مقاصد اور خواہشوں کو اسی ایک کل کے اجزا کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ اُن مقاصد اور خواہشوں کو اس دنیا کے چھوٹے سے چھوٹے جزو کی مثال سمجھ لینے سے طبیعت کی خورد رانی تشریف لے جاتی ہے کیونکہ دنیا کے بقیہ حصص کا کسی ایک شخص کے اعمال سے امکان متاثر ہونا کچھ میں آجاتا ہے۔ فکر کی یہ غیر جانبداری جو تلاش حق میں خلوص کے ساتھ کام آتی ہے ذہن کی یہی خاصیت ہے جو عالم عمل میں انصاف کے نام سے مشہور ہے۔ عالم جذبات میں یہی وہ ہمہ گیر محبت ہے جو ہر خاص و عام کے ساتھ ہو سکتی ہے اور صرف اون افراد کے لئے مخصوص نہیں ہوتی جنہیں ہم کا رآمد یا قابل تعریف خیال کرتے ہیں۔ پس فکر نہ صرف مقاصد خیال کو وسیع تر بناتی ہے بلکہ ہمارے مرجع اعمال و جذبات کو بھی وسیع کر دیتی ہے۔ اس سے ہم صرف اوس شہر بنیاد کے قیدی نہیں رہتے جو باقی دنیا بھر کے دشمنوں سے گھری ہوئی ہو بلکہ ہم کو تمام عالم کی شہریت کے حقوق حاصل ہو جاتے ہیں۔ انسان کی اصلی آزادی اسی طرح کی شہریت میں مضمر ہے اور کو تاہ نظری کی امید دہیم سے نجات بس اسی طرح ہو سکتی ہے۔

پس قدر و قیمت فلسفہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فلسفہ کا مطالعہ اس خیال سے کرنا ہی نہ چاہیے کہ اس کے مسائل کا کوئی معین حل نکل آئے گا۔ کیونکہ ان مسائل کے معین جوابوں کا صحیح ہونا معلوم ہی نہیں ہو سکتا۔ ان سوالات کو جان نینا بس یہی مقصد مطالعہ ہے۔ کیونکہ تصور امکانات کو انہی سے فروغ ہوتا ہے۔ تخیل کی عقلی پرواز انہی سے تقویت پاتی ہے۔ اور ممکنہ حقیقتات جو ذہن کی قوت فکریہ کو مسدود کئے ہوئے ہیں انہی سے زائل ہوتے ہیں بلکہ فلسفیانہ فکر میں سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ مطلوبہ عظمت عالم کے فیض سے فکر کرنے والے کی ذات میں بھی شان عظمت پیدا ہو جاتی ہے اور عالم سے متحد ہو رہنے کی اہلیت آجاتی ہے جو ذہن کے حق میں مزاج کمال ہے۔

— — —

فلسفہ کے متعلق کتابیں

جو طالب علم ابتدائی علم فلسفہ کا حاصل کرنا چاہتا ہو وہ عظیم الشان فلاسفہ کی بعض کتابوں کا مطالعہ کرے یہ سہل تر اور مفید ہوگا۔ نسبت اس کے کہ زمانہ حال کے مختصرات سے استفادہ کرے کتب ذیل کی سفارش کی جاتی ہے۔

- افلاطون - ریمپلک خدو و متا۔ مقالہ چہارم و ہفتم۔ دیوس اور دھمن کا ترجمہ گولڈن ٹری سیریز
 ڈیکارٹس - مراقبات ترجمہ الدین و روس کیمرج یونیورسٹی پریس -
 اسپینوزا - اخلاق۔ ترجمہ سیل و صائٹ و امیلیہ اسٹرٹنگ -
 لائبنٹز - دی سوناڈالوجی (علم افراد) ترجمہ آر لانا آکسفورڈ ۱۸۹۸ -
 برکلی - تین مکالمے ہیلاس و فیلوناؤس کے -
 ہیوم - انکویری کنسنٹنگ ہیومن انڈر اسٹینڈنگ -
 کانت - برولکونٹہ اوریوری فیوچر میٹافزک -

صَوْتِ نَامَہٗ مَسَائِلِ فلسفہ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
علی اہمیت	علی وہم کا	۱۶	۳۲	تناقض	تناقص	۲۲	۱
قیود	قیو	۲۴	۳۳	اور مینرک	مینرک	۲۰	۳
بر بنا کے	پر بنا کے	۹	۳۴	روشنی کی	روشنی	۲۴	۴
جیسا کہ	جب کہ	۱۳	۳۵	اپنے آپ کو	اپنے کو	۲۵	۵
معلوم	معروف	۱۸	۳۶	با یقین	با یقین	۱۴	۱۱
ان احکام سے	احکام سے	۲۳	۵۸	کوئی	کو کوئی	۱۸	۱۶
احدیت	احدیث	۱۴	۶۴	کس قسم	کسی قسم	۴	۲۲
خطا	غلط	۱۵	۹۳	اور	دور	۵	۷
معین تصور	معین	۲۵	۱۰۵	اور ظلمت	اور ظلمت	۳۱	۸
بچتے	بچتے	۲	۱۳۴	ذہنوں	دہنوں	۱۶	۲۶
رامیلیہ	وامیلیہ	۷	۱۳۸	اشیائے معلومہ	اخیای معلومہ	۲	۳۲

